متفکر شهید

استاد مرتضی مطهری

درسهای اسفار

مباحث قوه و فعل

جلد چهارم

نسخه کامل

با ویرایش جدید



فهرست مطالب

مقدمه ۱۵

فصل ۳۳: در ربط حادث به قدیم

جلسهٔ پنجاه و هفتم ۱۹
مقایسهٔ بحث ربط حادث به قدیم و بحث ربط متغیر به ثابت ۱۹
تقریر اشکال در بحث ربط حادث به قدیم ۲۱
مسیری که مرحوم آخوند در مقام حل اشکال طی کرده‌اند ۲۱
مراحلی که باید در این مبحث طی کنیم ۲۲
بیان شیخ و اتباعش در ربط حادث به قدیم ۲۳
طرح اشکالی به مبنای شیخ در ربط حادث به قدیم ۲۵
جواب اشکال ۲۵
طرح اشکالی دیگر به مبنای شیخ و جواب آن ۲۶
اشکالهای آخوند به بیان قدما در ربط حادث به قدیم ۲۶
اشکال اول ۲۷
مقصود آخوند از نسبی بودن حرکت ۲۷
ایراد حاجی سبزواری و علامه طباطبائی بر اشکال اول آخوند ۲۹
ایرادی دیگر بر اشکال اول مرحوم آخوند ۳۰

جلسهٔ پنجاه و هشتم ۳۲
خلاصهٔ ایراد اول آخوند به مبنای قدما در ربط حادث به قدیم ۳۲

اشکال علامه طباطبائی بر ایراد اول آخوند ۳۳
اشکال حاجی سبزواری بر ایراد اول آخوند ۳۳
اشکالهای حاجی و علامه طباطبائی بر ایراد اول آخوند، وارد نیست ۳۴
تقریر دوبارهٔ مطلب قدما در ربط حادث به قدیم ۳۴
ردّ اشکال حاجی بر ایراد اول آخوند ۳۵
توضیح بیشتر ۳۶
مدعای مرحوم آخوند در ربط حادث به قدیم ۳۷
بیان مطلب آخوند به تعبیری دیگر ۳۸
اشکال دوم مرحوم آخوند به مبنای شیخ و امثال او در ربط حادث به قدیم ۳۹
تحلیل اشکال دوم آخوند ۳۹
ایرادهایی که بر اشکال دوم آخوند گرفته شده ۴۰
ایراد علامه طباطبائی ۴۰
ایراد حاجی سبزواری ۴۰
اشکال سوم آخوند به مبنای قدما در ربط حادث به قدیم ۴۱
ایراد حاجی سبزواری و علامه طباطبائی به اشکال سوم آخوند ۴۲
ردّ ایراد حاجی سبزواری و علامه طباطبائی بر اشکال سوم آخوند ۴۲

جلسهٔ پنجاه و نهم ۴۶
یک نکته ۴۶
اشکال چهارم آخوند به مبنای شیخ و امثال او در ربط حادث به قدیم ۴۷
اشکالی به ایراد چهارم آخوند ۴۸
جواب اشکال ۴۹
اشارهای دوباره به ایراد اول آخوند به بیان قدما در ربط حادث به قدیم:
حرکتْ امر نسبی است ۴۹
قرینهٔ انتزاعی بودن حرکت این است که داخل در هیچ مقولهای نیست ۵۱
روح حرف آخوند: جعل به امور انتزاعی تعلق نمیگیرد ۵۲
اشکال حاجی سبزواری به ایراد اول ۵۳
اشارهای دوباره به ایراد سوم آخوند به بیان قدما در ربط حادث به قدیم ۵۳
اشکالهایی که بر ایراد سوم آخوند وارد شده است ۵۴
رابط حادث و قدیم وجود جوهری طبیعت است ۵۵
ذاتیات وجودْ غیر از ذاتیات ماهیت است ۵۵

اختلاف وجود ذهنی و وجود عینی ۵۶

جلسهٔ شصتم ۵۹
طرح اشکال ۵۹
خلاصهٔ اشکال طرح شده ۶۱
یک اشکال دیگر بنا بر قِدم ماده ۶۲
جواب اشکال ۶۲
آیا ترکیب اتحادی ماده و صورت، بدون قول به حرکت جوهریه قابل اثبات است؟ ۶۵
آیا مبانی ارسطو با قول به ترکیب اتحادی ماده و صورت سازگار است؟ ۶۵
روح جواب آخوند ۶۶
یک تذکر ۶۶
نقش صورت در قبال استعدادهای ماده ۶۷

جلسهٔ شصت و یکم ۷۰
ربط اشکال به مسألهٔ بقای موضوع در حرکت جوهریه ۷۰
تقریر مجدد اشکال ۷۱
مشکل نوشته‌های تألیفی مرحوم آخوند ۷۳
جواب اشکال: در حرکت جوهریه نیازی به بقای موضوع نداریم ۷۳
ماده و صورت جز در پرتو حرکت قابل فرض نیست ۷۵
خلاصهٔ جواب مرحوم آخوند ۷۶
تکمیل مطلب آخوند در ربط حادث به قدیم ۷۶
وارد نبودن اشکالهای حاجی سبزواری و علامه طباطبائی به مرحوم آخوند ۷۷
در حرکت جوهریه، قابلْ حکمی مستقل از مقبول ندارد ۷۸
بازگشت جنبه‌های قابلی به جنبه‌های عدمی ۷۸
مطلب عالی علامه طباطبائی: کثرت عَرَضی صورتها نیز اعتباری است ۸۰

جلسهٔ شصت و دوم ۸۴
خلاصهٔ مباحث قبل ۸۴
چرا هرکدام از مراتب جوهر اختصاص به زمانی خاص دارد؟ ۸۵
جواب: تقدم و تأخر، ذاتی مراتب جوهر است ۸۵
مثالِ مراتب اعداد ۸۶

مراتب جوهر مانند مراتب زمان و مراتب عدد است ۸۶
اشتباه نظام عینی و ذاتی هستی با نظامات اعتباری و قراردادی ۸۷
مراتب وجود و هستی، ذاتی است ۸۷
تقدم و تأخر مراتب زمان، به تبع تقدم و تأخر مراتب جوهر است........ ۸۸
تشبیه نسبت میان جوهر و زمان به نسبت میان جسم طبیعی و جسم تعلیمی ۸۸

جلسهٔ شصت و سوم ۹۰
اشاره‌ای به مباحث گذشته ۹۰
علت اختصاص هر امر زمانی به زمان خاص خودش چیست؟........ ۹۱
جواب ۹۱
تشبیه مراتب زمان به مراتب وجود........................ ۹۳
حاشیهٔ علامه طباطبائی ۹۴
بازگشت به اصل بحث و نظریهٔ آخوند ۹۵
زمانْ مقدار حرکت جوهریه است........................ ۹۵
عبارت معروف آخوند: فللطبیعة امتدادان........................ ۹۶

جلسهٔ شصت و چهارم........................ ۹۸

فصل ۳۴: زمان اول و آخر ندارد

جلسهٔ شصت و پنجم........................ ۱۰۱
تقریر محل بحث: آیا زمانْ حادث و فانی زمانی است؟ ۱۰۱
برهان عدم حدوث زمانی زمان........................ ۱۰۲
اثبات مدعا به بیانی دیگر ۱۰۲
یک مطلب استطرادی: بررسی عدم حدوث زمانی زمان طبق مبنای آخوند در حقیقت زمان........................ ۱۰۴
نزاع بزرگ فلاسفه و متکلمین ۱۰۴
ریشهٔ اختلاف فلاسفه و متکلمین در بحث حدوث زمان ۱۰۴
برهان فلاسفه بر قدم عالم از راه خدا........................ ۱۰۶
برهان فلاسفه بر قدم عالم از راه خود عالم........................ ۱۰۶
تقسیم اشیاء عالم به حادث و قدیم زمانی در کلام فلاسفهٔ متقدم بر آخوند ۱۰۶

حرف آخوند در مورد قدیم زمانی، طبق مبنای حرکت جوهریه ۱۰۶
اشکال غزالی به برهان فلاسفه بر قدم زمان ۱۰۸
جواب اشکال غزالی ۱۰۹

جلسهٔ شصت و ششم ۱۱۲
اشکال اول ۱۱۲
جواب شقّ اول اشکال اول ۱۱۴
تقریر اول شق دوم اشکال اول ۱۱۴
جواب ۱۱۵
تقریر دوم ۱۱۵
جواب ۱۱۵
اشکال دوم ۱۱۶
جواب ۱۱۶
اشکال سوم ۱۱۷
جواب ۱۱۸
اشکال چهارم ۱۱۹
جواب ۱۱۹

فصل ۳۵: ادلهٔ قائلین به بدایت زمان

جلسهٔ شصت و هفتم ۱۲۳
دلیل اول ۱۲۴
برهان تطبیق ۱۲۴
ادامهٔ دلیل اول ۱۲۵
جواب دلیل اول ۱۲۶
دلیل دوم ۱۲۶
جواب دلیل دوم ۱۲۷
دلیل سوم ۱۲۷
جواب دلیل سوم ۱۲۸
دلیل چهارم ۱۲۹

جواب دلیل چهارم ۱۲۹
دلیل پنجم ۱۲۹
جواب دلیل پنجم ۱۲۹
دلیل ششم ۱۳۰
جواب دلیل ششم ۱۳۰

جلسهٔ شصت و هشتم ۱۳۱
دلیل هفتم ۱۳۱
آنچه در مورد این دلیل از جواب مرحوم آخوند به این دلیل فهمیده می‌شود ۱۳۳
جواب دلیل هفتم ۱۳۳
دلیل هشتم ۱۳۴
جواب دلیل هشتم ۱۳۵

جلسهٔ شصت و نهم ۱۳۷
دلیل هشتم ۱۳۷
جواب ۱۳۸
«حدوث عالم» به تقریر مرحوم آخوند ۱۳۹
تحلیل ادعای متکلمین ۱۴۰
وجوهی که مرحوم آخوند برای حدوث عالم ذکر کرده‌اند:
وجه اول ۱۴۱
وجه دوم ۱۴۲
وجه سوم ۱۴۲
اشاره‌ای به حرف غزالی ۱۴۳

جلسهٔ هفتادم ۱۴۴
اصطلاح «تعطیل» ۱۴۴
معنای «تعطیل» در بحث ما ۱۴۵
ارزش مسألهٔ «فیاضیت حق تعالی» در معارف الهی ۱۴۶
نقد برخی عرفا به قول حکما در باب قدم عالم ۱۴۶
جواب مرحوم آخوند ۱۴۷
توضیح حاجی ۱۴۷

ادامهٔ جواب ۱۴۸
مرحوم آخوند: فالمصیر فی هذه المسألة إلی ما حقّقناه ۱۴۸
کلام یکی از حکمای نصرانی در باب حدوث عالم ۱۴۹
انطباق حرف یحیی نحوی با آنچه دانشمندان امروز می‌گویند ۱۵۰
مرحوم آخوند: عالم در صورتی متناهی‌القوه است که از غیب به آن امداد بعد از امداد نرسد ۱۵۱
بیان برخی از فیزیکدانهای الهی ۱۵۱
اعتراض شیخ اشراق به حرف یحیی نحوی و ردّ آن ۱۵۲

فصل ۳۶: در حقیقت «آن» و کیفیت وجود و عدمش

جلسهٔ هفتاد و یکم ۱۵۵
معانی «آن» ۱۵۵
معنی عرفی «آن» ۱۵۶
معنایی برای «آن» که مرحوم آخوند ذکر نکرده‌اند ۱۵۷
فلاسفه: «آن» به معنی جزء لایتجزیٰ وجود خارجی ندارد ۱۵۸
معنای اوّلی که مرحوم آخوند برای «آن» ذکر کرده‌اند ۱۵۹
سه نوع انقسام ۱۵۹
در زمان، تقسیم فکّی محال است ۱۶۰
در زمان، تقسیم نوع دوم و سوم امکان دارد ۱۶۱
فرق کمّ متصل با کمّ منفصل ۱۶۱
حد مشترک میان اجزاء کمّ متصل جزء هیچ جزئی از آن نیست ۱۶۲
«آن» به معنایی که متفرع بر زمان است ۱۶۳
کیفیت وجود «آن» به معنایی که متفرع بر زمان است ۱۶۳
کیفیت عدم «آن» به معنایی که متفرع بر زمان است ۱۶۳
قسم اول اشیاء مرتبط با زمان: امور آنی الحصول ۱۶۴
مثال ۱۶۴
امور آنی‌الحصول بر دو قسمند ۱۶۵
قسم دوم: امور تدریجی‌الوجود ۱۶۵
قسم سوم: امور دفعی‌الوجود ۱۶۶
انکار فخر رازی قسم سوم را ۱۶۷

جلسهٔ هفتاد و دوم ۱۶۸
خلاصهٔ مباحث جلسهٔ قبل ۱۶۸
کیفیت عدم «آن» ۱۷۰
اموری که در حوزهٔ زمانند بر سه قسمند:
قسم اول ۱۷۰
قسم دوم ۱۷۲
دفع یک اشکال ۱۷۳
اشکال ۱۷۳
جواب ۱۷۴
قسم سوم ۱۷۴
خلاصهٔ مطالب شیخ ۱۷۵
مثالی برای قسم سوم ۱۷۶
اشکال فخر رازی به قسم سوم شیخ ۱۷۷
جواب مرحوم آخوند به اشکال فخر رازی ۱۷۷

جلسهٔ هفتاد و سوم ۱۷۹
خلاصهٔ مباحث قبل ۱۷۹
بیان شیخ در شفا در تصویر اقسام سه گانه ۱۸۰
طرح بحث در مثال حرکت و سکون ۱۸۱
طرح بحث در مثالی دیگر ۱۸۱
طرح بحث در مثالی دیگر ۱۸۲
خلاصهٔ حرف شیخ تا اینجا ۱۸۲
جواب شیخ:
آنِ فاصل در امور آنی الحدوث ۱۸۲
آنِ فاصل در امور تدریجی‌الوجود ۱۸۳
آنِ فاصل در قسم سوم ۱۸۴
تتالی آنات محال است ۱۸۴
خلاصهٔ حرف شیخ ۱۸۵

جلسهٔ هفتاد و چهارم ۱۸۷
خلاصهٔ مباحث گذشته ۱۸۷

مصادیق قسم سوم در کلام شیخ ۱۸۹
یک اشکال و جواب ۱۸۹
شیخ: حرکات توسطیه از قسم سومند ۱۹۰
حرکت قطعیه و حرکت توسطیه ۱۹۰
حرف شیخ در باب حرکت توسطیه و قطعیه ۱۹۱
حرف میرداماد و مرحوم آخوند در باب حرکت قطعیه و توسطیه ۱۹۲
مبنای حاجی سبزواری در حرکت توسطیه و قطعیه ۱۹۳
مبنای علامه طباطبائی در حرکت قطعیه و توسطیه ۱۹۳
قسم سوم مصداق واقعی عینی ندارد ۱۹۳
ایرادی به مرحوم آخوند ۱۹۴
تأیید ایراد مذکور ۱۹۵
قسم اول هم مصداق واقعی عینی ندارد ۱۹۵

جلسهٔ هفتاد و پنجم ۱۹۷
چند مطلب باقیمانده از فصل ۳۶:
مطلب اول ۱۹۷
مطلب دوم ۱۹۹
مطلب سوم: «آن» به معنایی که زمان متفرع بر آن است ۱۹۹
آنِ سیال ۲۰۰
مثال ۲۰۱
نظر مرحوم آخوند و حاجی سبزواری و شیخ در مورد آنِ سیال ۲۰۱

فصل ۳۷: در کیفیت عدم حرکت و عدم امور ناشی از حرکت

جلسهٔ هفتاد و ششم ۲۰۵
محل بحث، عدم لاحق است ۲۰۶
وجود تدریجی مستلزم عدم تدریجی است ۲۰۶
در شیء متدرج‌الوجود وجود تدریجی و عدم تدریجی همزمانند ۲۰۶
حرکت، نوعی اجتماع وجود و عدم است ۲۰۷
در حرکت واقعا اجتماع نقیضین نشده است ۲۰۷
بیان مطلب ۲۰۸

بیان مرحوم آخوند در عدم تدریجی ۲۰۸
اشکال به بیان مرحوم آخوند ۲۰۸
بیان صحیح مطلب ۲۰۹
بیان علامه طباطبائی ۲۰۹
اشکال به بیان علامه طباطبائی ۲۰۹
تشابک وجود و عدم در حرکت ۲۱۰
دو اعتبار برای حرکت ۲۱۴
خود تدریج، وجود دفعی دارد ۲۱۴
نقطه نظر مرحوم آخوند ۲۱۵

جلسهٔ هفتاد و هفتم ۲۱۶
مطلبی که مرحوم آخوند از شیخ نقل کرده‌اند ۲۱۶
اعتراض فخر رازی ۲۱۷
تأیید اعتراض فخر رازی دربارهٔ تکوّنها ۲۱۸
ردّ اعتراض فخر رازی دربارهٔ فسادها ۲۱۸
مرحوم آخوند: حق این است که اصلا کون و فساد در عالم معنی ندارد ۲۱۸
برهانی بر حرکت جوهریه ۲۱۹
توضیح قسمت آخر کلام شیخ ۲۲۱

فصل ۳۸: در اینکه «آن» چگونه زمان را تقدیر می‌کند

ادامهٔ جلسهٔ هفتاد و هفتم ۲۲۵

فصل ۳۹: در کیفیت تعدد زمان و حرکت به وسیلهٔ یکدیگر و کیفیت تقدیر هریک از آنها با دیگری

جلسهٔ هفتاد و هشتم ۲۲۹
آیا مسألهٔ تعدد و مسألهٔ تقدیر یک مطلبند یا دو مطلب؟ ۲۲۹
تعدد واقعی و تعدد اعتباری زمان و حرکت ۲۳۰
آیا زمان به تبع کثرت واقعی حرکت کثرت پیدا می‌کند؟ ۲۳۱
آنچه در این فصل تحت عنوان «تعدد حرکت به زمان» بحث شده ۲۳۲

آنچه که تحت عنوان «تعدد زمان به حرکت» در این فصل بحث شده ۲۳۳
مثال ۲۳۴
مثال دیگر ۲۳۴
مسألهٔ تقدیر حرکت با زمان ۲۳۴
مسألهٔ تقدیر زمان با حرکت ۲۳۵
حکمةٌ مشرقیةٌ ۲۳۶
واقعیت حرکت، مسافت و زمان یکی است ۲۳۸

جلسهٔ هفتاد و نهم ۲۴۰
آیا فاعل، موضوع، مبدأ و منتها عین حرکتند؟ ۲۴۰
آیا حرکت، عین مقوله‌ای است که در آن واقع شده؟ ۲۴۱
مسافت ۲۴۱
آیا حرکت و زمان دو امر متغایرند؟ ۲۴۴
عروض تحلیلی و عروض عینی ۲۴۵
یک سؤال ۲۴۵
جواب ۲۴۶

فصل ۴۰: در معنای بودن شیء در زمان

ادامهٔ جلسهٔ هفتاد و نهم ۲۴۹
ملاک ظرفیت، احاطه است ۲۵۰
اعتبار ظرفیت در کل و جزء ۲۵۱
اعتبار ظرفیت در کلی و جزئی ۲۵۱
کاربرد دیگر فیئیّت ۲۵۱
چرا زمان، ظرف برای اشیاء تلقی می‌شود؟ ۲۵۲
بیان شیخ در این باب ۲۵۳
ردّ قول شیخ ۲۵۳

متن اسفار همراه توضیحات استاد هنگام تدریس ۲۵۷

فهرستها ۳۳۱

بسم الله الرحمن الرحیم

مقدمه

جلد چهارم کتاب **درسهای اسفار** اثر شهید آیت‌الله مطهری شامل بیست و سه جلسه از درسهای مذکور است که هشت فصل از مبحث قوه و فعل **اسفار** (فصلهای ۳۳ ـ ۴۰) را در بر می‌گیرد. همچون مباحث قبلی، روش تدریس استاد این گونه بوده است که ابتدا مطلب را با توجه به مسائل مربوط به آن و تطبیق و مقایسه آراء مختلف بیان می‌کرده‌اند و آنگاه متن **اسفار** را می‌خوانده‌اند و در ضمن متن‌خوانی توضیحات لازم و گاه نکات بدیع و جدیدی را بیان می‌نموده‌اند.

همان‌طور که خواننده محترم مطلع است قبلاً درسهای **اسفار** استاد شهید تحت عنوان «حرکت و زمان» منتشر شده است ولی نظر به اینکه آن کتاب از تنظیم دقیقی برخوردار نبود، «شورای نظارت» لازم دید که این مباحث از نو از نوار استخراج و تنظیم گردد. به فضل خدا جلد پنجم و ششم این مجموعه نیز در آینده نزدیک منتشر خواهد شد و علاقه‌مندانی که پی در پی سراغ مجلدات بعدی را می‌گیرند از انتظار خارج خواهند شد.

تنظیم اولیه این کتاب توسط حجةالاسلام صدرا هادیزاده (نوهٔ استاد

شهید) و ویرایش علمی و بازخوانی آن توسط آقای دکتر علی مطهری (عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشکده الهیات دانشگاه تهران) انجام شده است. بدین وسیله از هر دو بزرگوار سپاسگزاری می‌شود.

همان‌طور که در مقدمه مجلدات قبلی ذکر شده است، برای وقوف به نظرات استاد در یک مسأله، باید لااقل تمام جلسات فصل مربوط مطالعه شود، زیرا گاهی استاد شهید بیان جلسه یا جلسات گذشته را در جلسه بعد کامل کرده‌اند یا بیان دیگری ارائه نموده‌اند که به درک بهتر آن مسأله کمک می‌کند.

از خدای متعال توفیق بیشتر در راه نشر آثار آن متفکر و فیلسوف و فقیه عالی مقام و مجاهد مخلص، خصوصاً آثار منتشر نشده آن شهید را مسئلت می‌کنیم.

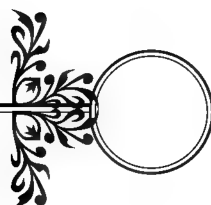
۲۳ خرداد ۱۳۸۸

برابر با ۱۹ جمادی‌الثانی ۱۴۳۰

شورای نظارت بر نشر آثار استاد شهید مطهری

در ربط حادث و قدیم





جلسهٔ پنجاه و هفتم

بسم الله الرحمن الرحیم

فصل ۳۳

فی ربط الحادث بالقدیم[1]

مقایسهٔ بحث ربط حادث به قدیم و بحث ربط متغیر به ثابت

اگر یادتان باشد در بحثی که در فصل بیست و یکم تحت عنوان «فی کیفیة ربط المتغیر بالثابت» داشتیم مطالبی ناقص ماند و سؤالاتی باقی ماند که ما وعده دادیم به فصل سی و سوم که برسیم مطلب را تکمیل کنیم.

این دو بحث را نمی‌شود گفت عین یکدیگرند، ولی نزدیک به یکدیگرند. در «ربط متغیر به ثابت» بحث بر سر این است که علت هر متغیری باید متغیر باشد و نمی‌تواند ثابت باشد. آنوقت این اشکال به وجود می‌آید که اینکه علت هر متغیری باید متغیر باشد، مستلزم تسلسل است (چون هر متغیری نیازمند به مغیِّر است و اگر آن مغیّر، خودش متغیر باشد باز مغیّر دیگری می‌خواهد و منتهی به مغیّری که غیر متغیر باشد نخواهد شد) و براهین امتناع تسلسل در اینجا جاری است.

۱. اسفار ج ۳، ص ۱۲۸ (مرحلهٔ ۷، فصل ۳۳).

به علاوه ما اثبات می‌کنیم که همهٔ [علل] در نهایت منتهی می‌شود به ذات واجب‌الوجود و ذات واجب‌الوجود از هرگونه نقصی مبرّاست و به همین دلیل از هرگونه قوه و امکانی و قهرا از هرگونه تغیّری مبرّاست، پس همهٔ متغیرات باید منتهی بشود به ثابت علی‌الاطلاق. پس اشکال دیگر این است که اثبات واجب الوجودِ ثابتِ علی‌الاطلاق چگونه قابل جمع است با اینکه علت هر متغیری باید متغیر باشد؟

اما در مسألهٔ «ربط حادث به قدیم» عنوان مسأله «متغیّر» نیست، بلکه «حادث» است و شامل حادثِ ثابت نیز می‌شود؛ یعنی در اینجا ملاکْ حدوث است نه تغیّر. اینجا بحث بر سر این است که علت حادث باید حادث باشد و اگر علت حادث حادث باشد خود آن علت هم به حکم آنکه حادث است نیازمند به علت است و اگر علت آن علت هم حادث باشد منتهی نمی‌شود به علتی که بی‌نیاز از معلول باشد، و عین همان اشکال (یعنی براهین امتناع تسلسل) در اینجا هم جاری است.

می‌بینید که اینجا دو عنوان داریم. این که «هر متغیری باید منتهی بشود به ثابت» یک مسأله است و اینکه «هر حادثی باید منتهی شود به قدیم» مسأله‌ای دیگر. در باب «متغیر» ممکن است آن متغیری که عنوان می‌کنیم، حادث (به معنی اینکه ابتدای زمانی داشته باشد) هم نباشد، ولی در عین حال چون متغیر است احتیاج به علت دارد، اما در باب «حادث» ملاکْ حادث بودن است و اگر فرض کنیم حادثهایی داریم که بعد از حدوث ثبات دارند و هیچ‌گونه تغیّر ندارند، اشکال شامل آنها نیز می‌شود.

پس این دو مسأله نزدیک به یکدیگرند و شاید بهتر این بود که هردو در یک جا طرح و حل می‌شد، اما بارها گفته‌ایم که این طور بی‌نظمیها در کلمات مرحوم آخوند زیاد است؛ گاهی مطلبی را می‌گوید و از آن مطلب مطلب دیگری برایش مطرح می‌شود و هنوز مطلب اول تمام نشده وارد آن مطلب دیگر می‌شود. در اینجا ظاهرا از شیخ تبعیت کرده است؛ چون عنوان بحث گذشتهٔ ما (فی أنّه لایتقدّم علی الزّمان شیء الّا الباری) عنوانی است که شیخ برای یکی از فصول طبیعیات **شفا** قرار داده است و ذیل همان فصل وارد بحث ربط حادث به قدیم شده است و مرحوم آخوند هم که در این فصل (فصل ۳۳) بیشتر به همان حرفهای شیخ در طبیعیات **شفا** نظر دارد، به آنچه که شیخ ذیل آن فصل طرح کرده عنوان جدایی داده و آن را به صورت فصلی مستقل مطرح کرده است.

تقریر اشکال در بحث ربط حادث به قدیم

تقریر اشکال[۱] این است: هر حادثی ـ که قطعا علت تامه‌ای دارد ـ علت تامه‌اش باید حادث باشد، زیرا اگر علت تامهٔ حادث حادث نباشد و قدیم باشد لازم می‌آید انفکاک معلول از علت تامه‌اش، و نه تنها محال است علت تامهٔ امر حادثْ قدیم باشد، بلکه حتی محال است آن علتْ حادثی باشد که بین آن حادث و این حادث فاصلهٔ زمانی باشد، چون انفکاک معلول از علت تامه‌اش محال است. بنابراین علت تامهٔ هر حادثی باید حادث باشد ولو به بعض اجزائش. (نمی‌گوییم به تمام اجزائش باید حادث باشد، چون آنچه برهان اقتضاء می‌کند این است که علت تامهٔ حادث باید حادث باشد ولو به یک جزء از اجزائش.) حال نقل کلام می‌کنیم به خود آن علت تامه یا به آن جزء حادث علت تامه و می‌گوییم آن حادث هم به دلیل اینکه حادث است نیازمند به علتی است که آن علت هم باید حادث باشد. باز نقل کلام می‌کنیم به آن علت (ولو آن علت هم فقط یک جزء از اجزائش حادث باشد) و همین طور علت بعدی و...؛ و چون حادث بدون علت محال است، منتهی به حدّی نمی‌شود.

این اشکالی است که استدلال فلسفی، ما را با آن مواجه می‌کند، ولی از طرف دیگر شک نداریم و برای ما محسوس است که یک سلسله حادثها در عالم به وجود می‌آید؛ یعنی وجود حادثها نه تنها امر محالی نیست و ممکن است، بلکه امری است که واقع شده است، و این به الهی بودن و غیر الهی بودن هم ارتباط ندارد.

خلاصه اینکه: وقتی که ما گفتیم انفکاک معلول از علت تامه محال است، این اشکال به وجود می‌آید که «این حادثها چگونه به وجود می‌آیند؟». اگر بگوییم علتهای تامهٔ اینها قبلا وجود داشته است، لازم می‌آید انفکاک معلول از علت تامه، و اگر بگوییم مقارن حدوث اینها حادث شده‌اند، نقل کلام می‌شود به علتهای این علتها و منتهی به حدّی نمی‌شود.

مسیری که مرحوم آخوند در مقام حل اشکال طی کرده‌اند

مرحوم آخوند در مقام حل این اشکالْ ابتدائا از بین جوابهایی که داده شده[۲] همان جوابی

۱. اینجا اشکال را ذکر نکرده‌اند و فقط در مقام جوابش برآمده‌اند، ولی اشکال روشن است.
۲. به این اشکال جوابهایی داده شده؛ چون سایر جوابها قابل بحث نبوده ایشان دنبال نکرده‌اند.

را که شیخ و امثال او پذیرفته‌اند[1] و ایشان هم می‌فرماید اقرب الی الصواب است، به تفصیل نقل می‌کنند و بعد آن را رد می‌کنند. بعد ایشان می‌خواهد همان نظریهٔ خودش را در اینجا مطرح کند. همان طور که در گذشته خواندیم، اولین دلیلی که ایشان برای حرکت جوهریه ذکر کرد همین بود که حرکت جوهری رابط حادثها و قدیم است و جز این، چیز دیگری امکان ندارد رابط واقع بشود. البته آنجا بحث متغیر و ثابت بود و اینکه رابطِ متغیر و ثابت جوهر متغیر است ـ که متغیر بالذات است ـ و نه چیز دیگر؛ اینجا هم که تحت عنوان حادث و قدیم بحث می‌کند می‌خواهد از رد کردن نظریهٔ شیخ و امثال شیخ همان نظریهٔ خودش را نتیجه بگیرد و در واقع می‌خواهد یکی از همان براهین اساسی خودش بر حرکت جوهریه را تأیید کند.

مراحلی که باید در این مبحث طی کنیم

در اینجا لازم است مطلب را به تفصیل بیشتری از آنچه که در این قسمت از کتاب آمده است ذکر کنیم؛ برای اینکه آنچه مرحوم آخوند در **اسفار** (بالخصوص در باب ربط حادث به قدیم) گفته است، بعدها از طرف متأخران، بسیار محل اشکال و ایراد واقع شده است، چه آنها که حرکت جوهریه را قبول دارند و چه آنها که اصلا حرکت جوهریه را قبول ندارند. امثال حاجی و علامهٔ طباطبائی که قائل به حرکت جوهریه هستند و اصل مدعای مرحوم آخوند را قبول دارند، در عین حال رد مرحوم آخوند را در اینجا بر شیخ و امثال شیخ قبول ندارند و در واقع پایهٔ آن برهان از براهین حرکت جوهریه را سست می‌دانند. اما متأخرانی که اصلا حرکت جوهریه را قبول ندارند بیشتر به مرحوم آخوند حمله کرده‌اند، برای اینکه این طور فکر کرده‌اند که مهمترین برهانی که مرحوم آخوند بر حرکت جوهریه دارد همین برهان است و این برهان هم مخدوش است. حتی مرحوم میرزای جلوه رسالهٔ کوچکی در همین باب نوشته است.

این است که ما ـ ان شاءالله ـ می‌خواهیم اینجا مقداری بیشتر بحث کنیم و فکر می‌کنیم که این بحث از همان جاهایی است که کلام مرحوم آخوند بیش از اندازه ابهام و اجمال دارد و شاید ایشان آنچنان که مقصود و منظورشان بوده مطلب را توضیح نداده‌اند.

در مرحلهٔ اول ببینیم بیانی که قدما در باب ربط حادث به قدیم داشته‌اند چه بوده

۱. قبل از مرحوم آخوند همه این جواب را پذیرفته‌اند.

است؛ بعد ببینیم رد مرحوم آخوند بر بیان آنها چیست. در مرحلهٔ سوم ببینیم ردّی که متأخرین مرحوم آخوند بر بیان ایشان داشته‌اند چیست؛ و در آخر ببینیم بالاخره باید در این زمینه چه گفت و آیا حرف مرحوم آخوند قابل تأیید است یا نه.

بیان شیخ و اتباعش در ربط حادث به قدیم

اما مرحلهٔ اول: شیخ و امثال شیخ گفته‌اند که رابط میان حادث و قدیم همان حرکت دوریّهٔ دائمه است که منشأ انتزاع زمان است. از نظر این آقایان یک حرکت در عالم وجود دارد که ابتدای زمانی ندارد و منشأ انتزاع زمان هم هموست، و همان حرکت (یعنی حرکت دوریّهٔ دائمه) است که رابط میان حادث و قدیم است.

به بیان دیگر: اینها می‌گویند اگر در عالم حرکت نمی‌بود و بالخصوص اگر در عالم یک حرکت دائم نمی‌بود[1]، حادث زمانی هم نبود؛ یعنی هرچه بود همان بود که از ازل آفریده شده، و تا ابد هم به یک حال باقی می‌ماند. قدما می‌گفتند اصول این عالم ازلی است؛ یعنی در باب عالم افلاک معتقد بودند که این افلاک به صورت و ماده ازلی هستند و در باب عالم عناصر[2] نیز معتقد بودند که مادهٔ[3] عالم ازلی است و آنچه پی در پی حادث و فانی می‌شود صورتها و اعراض هستند، و نفوس انسانی هم ـ که به یک اعتبار جزء صورتها هستند ـ حادث می‌شوند، به یک معنا فانی می‌شوند (یعنی رابطه‌شان با بدن قطع می‌شود) و به معنای دیگر فانی نمی‌شوند.

آنها معتقد بودند که اگر در عالم آن حرکت دوریّه که همان حرکت فلک است نمی‌بود عالم بجمیع جواهره و اعراضه در یک حالت ثابت یکنواخت ازلی و ابدی بود و هیچ گونه تغییری در عالم رخ نمی‌داد؛ هوا بود اما جریان نداشت، آب بود اما حرکت نداشت، انسان بود ولی یک انسان که از ازل بود تا ابد هم همان انسان بود، و خلاصه هرچه که از اول بود تا ابد همان بود، نه چیزی حادث می‌شد و نه چیزی فانی می‌شد؛ یعنی هیچ گونه تغییری در عالم پیدا نمی‌شد، چون علت عالم ازلی است و علت ازلی اقتضاء می‌کند که معلولش

---

۱. به عقیدهٔ قدما که قائل به حرکت جوهریه نیستند، حرکت دائم منحصر می‌شود به حرکت دوری وضعی؛ چون هر حرکت مستقیمی منتهی می‌شود به سکون.
۲. قبلا هم این مطلب را عرض کرده‌ایم.
۳. البته «ماده» به همان معنا که فلاسفه می‌گویند (یعنی هیولای اولی) نه به اصطلاح امروز (یعنی جسم و جرم). جسم و جرم جزء صورتهاست.

ازلی باشد، در حالی که هر تغییری ملازم حدوث است. آنها می‌گفتند یک چیز در عالم پیدا شده است که خودش ازلی است ولی همین امر ازلی وضع خاصی دارد که سبب و منشأ شده است که در عالم تحرک و جریان و حدوث و فناء و زوال و امثال اینها پیدا بشود و ماده صورتی را رها کند و صورتی دیگر را بگیرد و اعراض (کیفیات، کمیات، اَیْن‌ها...) تغییر کند و خلاصه هزاران نوع تغییر در عالم پیدا بشود که همین تغییراتی است که ما به چشم می‌بینیم، و آن یک چیز همان حرکت دوریّهٔ فلک است؛ یعنی اگر فلک ثابت می‌بود و حرکت نمی‌داشت همه چیز در یک حالْ متوقف و راکد بود و هیچ‌گونه تغییری پیدا نمی‌شد. فلک که حرکت دوریّ می‌کند وضع و محاذاتها بالتبع تغییر می‌کند، حرارتها و برودتها عوض می‌شود. مثلا خورشید در یک وقت محاذی یک جاست و به آنجا نور می‌تابد، نور که تابید گرما پیدا می‌شود، گرما که پیدا شد حرکت هوا پیدا می‌شود، هوا یک قسمتش سبکتر و یک قسمتش سنگینتر می‌شود و وزش باد پیدا می‌شود، حرکت ابر پیدا می‌شود، باران پیدا می‌شود، رویش گیاهان پیدا می‌شود و هزاران چیز دیگر. پس فلک که حرکت می‌کند دائما نسبتش با اجزاء عالم تغییر می‌کند و با این تغییر نسبت، تأثیرات مختلف نسبت به اجزاء عالم پیدا می‌کند. تأثیرات مختلفِ پی در پی و حرکت و جنبش که در درون عالم پیدا شد، این جزء روی آن جزء اثر می‌گذارد و آن جزء روی آن جزء دیگر اثر می‌گذارد و... . این گونه است که این وضع موجود به وجود آمده است[۱].

اما از آن نظر که مسأله به ربط حادث به قدیم ارتباط دارد قدما چنین می‌گویند: رابط میان حادث و قدیم همان حرکت دوریّه است. حرکت دوریّه قدیم است[۲] به اعتباری و حادث است به اعتباری دیگر. حرکت، نفس تجدد و حدوث است و لازمهٔ ذات حرکت حدوث دائم و تجدد دائم است. پس حرکت خودش یک امر قدیم است ولی [به این معنا که] یک حدوث دائمی و مستمرّ قدیم است.

پس حرکت دوریّه به یک اعتبار قدیم است و ابتدا ندارد، ولی به اعتبار دیگر تجدد دائم است و لازمهٔ تجدد دائم این است که مراتب داشته باشد و لازمهٔ مراتب داشتن این است که مراتب نسبت به یکدیگر تقدم و تأخر داشته باشند و همین تقدم و تأخر داشتن ملازم است با حدوث. بنابراین در عالم یک چیز پیدا کردیم که از آن وجهه که قدیم است

۱. این، بیان سادهٔ مطلب بود.
۲. یعنی لا اوّلَ له، ابتدا ندارد؛ اگر علتش قدیم است خودش هم قدیم است.

مربوط می‌شود به علت قدیم و از آن وجهه که حادث است علت است برای حوادث عالم.

طرح اشکالی به مبنای شیخ در ربط حادث به قدیم

اینجا یک سؤال مطرح می‌شود وآن این است: شما برای حرکت دو جنبه قائل شدید، یک جنبهٔ قدیم و یک جنبهٔ حادث. با توجه به برهانی که می‌گوید «علة کل حادث حادث» ما نقل کلام می‌کنیم به جنبهٔ حادث حرکت و باز اشکال عود می‌کند؛ یعنی همان اشکالی که در حادثهای ما دون فلک هست در باب خود حرکت هم می‌آید، به این معنا که می‌گوییم: حرکت آن جنبه‌اش که قدیم است علتش باید قدیم باشد، ولی آن جنبهٔ حرکت که حادث است علتش باید حادث باشد. پس اشکال باقی است.

جواب اشکال

جواب می‌دهند: ما که می‌گوییم حرکت دارای دو جنبه است، نمی‌خواهیم بگوییم حرکت در خارج مرکب است از یک جزء قدیم و یک جزء حادث، که شما بگویید جزء قدیمش علت قدیم می‌خواهد و جزء حادثش علت حادث، بلکه می‌خواهیم بگوییم حرکت به حسب تحلیل عقلی دارای دو حیثیت است؛ همچنان که شیئی که مرکب از ماهیت و وجود است این گونه نیست که در خارج مرکب شده باشد از دو جزء که یکی ماهیت است و دیگری وجود، بلکه ماهیتْ منتزع از وجود و از نحوهٔ وجود است. اگر ما می‌گوییم حرکتْ حدوث دائم است، این حدوث آن جنبهٔ ماهوی حرکت است. حرکت چیزی است که ماهیتش حدوث تدریجی است؛ فاعلْ حقیقتی را ایجاد می‌کند و وجود می‌دهد که ماهیتش حدوث تدریجی است. حرکت در عالمِ عین دو جزء ندارد، بلکه نحوهٔ وجودش طوری است که از حیثی حادث است و از حیثی قدیم و حیثیت حدوث، حدوث زائد بر ذات نیست بلکه حدوثی است که عین ذات حرکت است.

به عبارت دیگر[1]: برهان عقلی که می‌گوید هر حادثی نیازمند به علت حادث است، به این معناست که هر چیزی که خودش و ماهیتش چیزی است و حدوث برای او یک امر عارض است نیازمند به علت حادث است؛ مثلا «قیام زید» حقیقتی است که ماهیتش قیام است و چون حادث است احتیاج به علت حادث دارد. اما در اینجا حدوث عین ذات حرکت

---

۱. در کتاب هم با همین عبارت مطلب را ذکر کرده‌اند.

است، نه یک امر عارض بر ذات حرکت. آنجا که برهان می‌گوید «حادث نیازمند به علت حادث است» یعنی حادثی که حدوثش زائد بر ذاتش باشد، نه حادثی که حدوثش عین ذاتش است؛ آن حادثی که حدوث عین ذاتش باشد حدوثش احتیاجی به علت حادث ندارد[۱و۲].

طرح اشکالی دیگر به مبنای شیخ و جواب آن

در اینجا یک اشکال دیگر مطرح می‌شود و آن این است: آنجا که می‌گوییم هر حادثی باید علتش حادث باشد، مقصود این است که علت حادث باید حادثی باشد که حدوث زائد بر ذاتش است [و بنابراین حرکت نمی‌تواند علت حادثها باشد، چون حدوث ذاتی آن است.]

در جواب می‌گویند: در اینجا فقط به همین مقدار برهان داریم که علت حادث باید حادث باشد، اعم از اینکه آن حادثی که علت است از نوع حادثهایی باشد که حدوث عارض بر آن است یا از نوع حادثهایی باشد که حدوث ذاتی آن است. این که می‌گوییم علت حادث باید حادث باشد، برای این است که علت هر چیزی باید مقارن او باشد، اعم از اینکه آن علتِ مقارن، حدوثش حدوث عارضی باشد یا حدوث ذاتی؛ اگر هم حدوث علت حدوث ذاتی باشد لازم می‌آید دارای مراتب باشد که این مرتبه داشتن ذاتی اوست، و قهرا ما می‌گوییم علت وجود این حادث (معلول) در این «آن» این مرتبه از مراتب آن حادثی است که حدوثش ذاتی است. بنابراین از این جهت هم اشکالی بر مطلب وارد نیست.

اشکالهای آخوند به بیان قدما در ربط حادث به قدیم

این خلاصهٔ تقریر ایشان بود برای بیان قدما، که البته تقریر درستی هم هست. ایشان تا اینجا ایرادی نمی‌گیرند و ایرادهای دیگران را نقل می‌کنند و جواب می‌دهند و این جوابها را کافی می‌دانند و کافی هم هست، ولی بعد خودشان یک سلسله ایرادهای دیگری بر این مطلب می‌گیرند که تابعین ایشان به این ایرادها ایراد گرفته‌اند.

---

۱. البته احتیاج به علت دارد، ولی نیاز ندارد که علتش حادث باشد.
۲. سؤال: آیا لازمهٔ این حرف این نیست که ما حرکت را یک موجود مستقل بدانیم؟
استاد: نه، در حدّ عَرَض هم بدانیم کافی است. بحثش خواهد آمد.

اشکال اول

یکی از ایرادهایی که ایشان می‌گیرند این است که می‌گویند: حرکت در واقع یک امر نسبی و یک مفهوم انتزاعی است و چیزی که نسبی و انتزاعی باشد نمی‌تواند رابط میان حادث و قدیم باشد؛ چون آن رابط چیزی است که معلولِ قدیم است و علتِ حادث، یعنی باید در نظام علت و معلولی واقع شده باشد و یک امر نسبی چنین صلاحیتی را ندارد.

مقصود آخوند از نسبی بودن حرکت

حالا ببینیم بیان مطلب ایشان راجع به اینکه حرکت امر نسبی است، چیست. ایشان اینجا توضیحی نداده‌اند و در چندین جای **اسفار** همین مطلب را تکرار کرده‌اند و چه بسا با بعضی حرفهای دیگر ایشان هم تا حدی ناسازگار باشد؛ حالا من بیان مطلب ایشان را عرض می‌کنم.

مقصود ایشان در اینجا این است که حرکت از معقولات ثانیهٔ فلسفی است؛ یعنی مثل خود «حدوث» یک مفهوم انتزاعی است. اگر از شما بپرسند آیا جملهٔ «قیام زید حادث است» درست است یا نه؟ می‌گویید بله؛ زید قاعد بود بعد قائم شد پس قیام زید حادث است. اگر بپرسند آیا قیام زید که حادث است علت می‌خواهد یا نه؟ می‌گویید بله، علت می‌خواهد؛ هر حادثی علت می‌خواهد و می‌تواند خودش هم به نوبهٔ خودش علت برای چیز دیگر واقع شود. حال اگر از شما بپرسند حدوث قیام زید چطور؟ (قیام زید که حادث شد، یک قیام زید داریم و یک حدوث قیام زید، سؤال این است: حدوث قیام زید آیا حادث است یا قدیم؟) در اینجا نمی‌توانید بگویید حدوث قیام زید قدیم است؛ چون امکان ندارد خود قیام زید در این زمان حادث شده باشد ولی حدوثش در ازل پیدا شده باشد. و اگر هم بگویید حدوث قیام زید حادث است (یعنی این حدوث هم حدوثی دارد)، ما نقل کلام به این حدوث دوم می‌کنیم.در اینجا اولا تسلسل لازم می‌آید، و ثانیا واضح است زید که قائم می‌شود، این گونه نیست که دو چیز وجود پیدا کرده باشد: یکی قیام زید و دیگری حدوث قیام زید، که بعد بگوییم حدوثِ حدوث و حدوثِ حدوثِ حدوث و... .

پس خود حدوث چیست؟ حدوث را نه می‌توان گفت قدیم است و نه می‌توان گفت حادث است، بلکه «حدوث» یک امر انتزاعی است. قدیم و حادث دربارهٔ معقولات اولیه و دربارهٔ اموری که در خارج ما بازاء مستقل دارند درست است، ولی اموری که منتزع از امور دیگر هستند به خودی خود و بالذات هیچ حکمی ندارند، بلکه به تبع منشأ انتزاعشان و

بالعرض حکم دارند.

توضیح اینکه: حدوث یعنی وجود بعد العدم. قیام زید حادث است، ولی آیا حدوث قیام هم با خصوصیت وجودِ بعد العدم حادث است؟! قیام زید چون قبلا نبوده و در این زمان وجود پیدا کرده، ما از عدم قبلی و وجود حاضر مفهوم حدوث را انتزاع می‌کنیم. پس آن که حادث است وجود قیام است و از این وجود و عدم آن در زمان قبل[۱]، یعنی از ملاحظهٔ دو امری که با یکدیگر هیچ وحدتی ندارند و فقط تعاقب دارند (به تعبیر دیگر: از وجود متعاقب عدم، یا از وجود مسبوق به عدم) مفهوم حدوث را انتزاع می‌کنیم. این است که می‌گوییم مفهوم حدوث یک مفهوم نسبی و مقایسه‌ای است[۲]؛ یعنی وقتی که وجود را با عدم قبلی بسنجیم و مقایسه کنیم، مفهوم حدوث انتزاع می‌شود. و چون مفهومِ انتزاعی است، به خودی خود هیچ حکمی ندارد، نه حادث است نه قدیم، نه علت است نه معلول، هیچ‌چیز نیست؛ بله به تبع منشأ انتزاعش و بالعرض می‌توانیم بگوییم حدوث قیام هم حادث است، ولی این حدوث حدوثی غیر از حدوث قیام نیست؛ یعنی ما همان حدوث قیام را به خود حدوث نسبت می‌دهیم، و الّا مستقلا حدوث جداگانه‌ای ندارد.

حال که این مطلب را در باب حدوث دانستیم می‌گوییم: مرحوم آخوند در اینجا می‌گوید: حرکت، چیزی جز حدوث تدریجی نیست؛ حرکت یعنی حدوث تدریجیِ آن شیئی که وجود تدریجی دارد؛ مثلا در حرکت در «کیف» آنچه که واقعا وجود دارد کیفی است که یک وجود تدریجی دارد. برای کیف دو گونه وجود فرض می‌شود: وجود دفعی و وجود تدریجی. اگر کیف وجود تدریجی داشته باشد ما از آن وجود تدریجی حرکت را انتزاع می‌کنیم. هر وقت وجود بعد العدم، تدریجی و به شکلی باشد که وجود و عدم آمیخته و مختلط به یکدیگر باشند[۳] به این صورت که پشت سر هر وجودی آناً عدمش بیاید و بعد وجودی دیگر (یعنی وجود متصل)، به این نوع از وجود بعد العدم می‌گوییم حرکت.

کما اینکه وقتی در تعبیر دیگر می‌گوییم حرکت عبارت است از خروج تدریجی شیء از قوه به فعل، باز ایشان می‌گوید مفهوم خروج، مفهوم انتزاعی است و آنچه که وجود و واقعیت دارد آن شیئی است که تدریجا از قوه به فعل خارج می‌شود.

به این نکته باید توجه داشته باشید که اینجا بحث این نیست که حرکت هست یا

---

۱. ترکیب اینها ترکیب اعتباری است.
۲. اینکه ایشان می‌گوید «نسبی است» یعنی مقایسه‌ای است.
۳. یعنی به این صورت نباشد که یک عدمی باشد و وجود یکمرتبه آن را قطع کند.

نیست، و این گونه نیست که اگر کسی به این معنا منکر حرکت شد[۱] طرفدار سکون باشد، بلکه در اینجا مرحوم آخوند ماهیت حرکت را تحلیل می‌کند و می‌گوید این که شما اسمش را گذاشته‌اید حرکت، خودش یک مفهوم انتزاعی است و آن که سیلان دارد و سیال است ما فیه الحرکة و یا به اعتباری ما به الحرکة است؛ خود حرکت نفس سیلان است که مفهوم انتزاعی است. این، خلاصهٔ اشکال اول ایشان بود.

ایراد حاجی سبزواری و علامه طباطبائی بر اشکال اول آخوند

بر این اشکال اول، حاجی و آقای طباطبائی ایراد کرده‌اند. خلاصهٔ حرف هر دو این است که این ایراد به ایراد لفظی شبیه‌تر است تا ایراد معنوی. می‌گویند شما در اینجا یک بحث تحلیلی کرده‌اید و ممکن است در این جهت حق با شما باشد، ولی آن کسی که می‌گوید «حرکت فلک رابط است» می‌تواند به جای لفظ «حرکت» که به حسب تحلیل ـ به قول شما ـ عبارت است از حدوث تدریجی یا خروج شیء از قوه به فعل، بگوید رابط میان حادث و قدیم همان وضع تدریجی است که حرکت از آن انتزاع می‌شود؛ در این صورت معنا فرقی نکرده است. به هرحال چیزی در عالم وجود دارد که ما اسمش را به اعتباری می‌گذاریم حرکت فلک و به اعتبار دیگر می‌گذاریم وضع متغیر تدریجی. در اینکه یک امر تدریجیّ الوجود وجود دارد بحثی نیست، حال ممکن است اگر خوب تحلیل کنیم این امر تدریجیّ الوجود آن وضع تدریجی باشد که حرکت از آن انتزاع می‌شود. ما نباید قدما را به چوب ببندیم که چرا شما اینجا لفظ حرکت را آورده‌اید و حال آنکه حرکت از وجود تدریجی آن وضعْ منتزع است. به قول حاجی اگر آنها به جای تجدد الوضع، الوضع المتجدد آورده بودند اشکال شما وارد نبود، ولی معنا هم فرقی نکرده بود؛ پس ایراد ایراد لفظی است نه ایراد معنوی.

خلاصه، حرف قدما این است که یک چیزی در عالم وجود دارد که اسم آن را «حرکت وضعی دوری دائمی فلک» می‌گذاریم و همین، رابط حادث و قدیم است. شما این طور اشکال نکرده‌اید که همین تغییر تدریجی که هست نمی‌تواند رابط باشد، بلکه به لفظ حرکت چسبیده‌اید و می‌گویید قدما گفته‌اند حرکت دوری دائمْ رابط است، بعد تحلیل کرده‌اید و میان موضوع (ما فیه الحرکة) و خود حرکت تفکیک قائل شده‌اید و گفته‌اید:

۱. [یعنی مثل مرحوم آخوند حرکت را امر انتزاعی دانست.]

«فلک حرکت در وضع می‌کند و آن چیزی که واقعیت دارد و متجدد است و تجددش دوام دارد و حرکت از او انتزاع می‌شود وضع متجدد است و حرکتْ یک مفهوم انتزاعی است و از معقولات ثانیه است نه از معقولات اولیه». ما[۱] در جواب می‌گوییم: بعد از این به جای اینکه بگوییم «تجدد اوضاع فلک رابط است» می‌گوییم «الوضع المتجدد رابط است». آنوقت اشکال حل می‌شود. پس این اشکال شما باطل است.

ایرادی دیگر بر اشکال اول مرحوم آخوند

در اینجا به نظر می‌رسد اشکال دیگری هم به مرحوم آخوند می‌توان وارد کرد و آن این است: آیا این بیانی که شما در باب نسبی بودن حرکت دارید به یک سلسله مسائل و مباحثی که خودتان در گذشته مطرح کرده‌اید ضربه نمی‌زند؟ شما در گذشته برای خود حرکت در مقابل سکون، نوعی فعلیت قائل شدید و لهذا گفتید خود حرکت احتیاج به علت دارد و هر متحرکی نیازمند به محرّک است. بعد هم در [توضیح] تعریف حرکت که «الحركة كمال اوّل لما بالقوة من حيث إنّه بالقوة» می‌گفتید حرکت خودش فعلیت خاصی است، ولی فعلیتی است که قوه و فعلیت در او آمیخته است، فعلیتی است از نوع فعلیت طلب که همیشه به دنبالش یک مطلوب باید داشته باشد.

اگر شما در اینجا به این استحکام می‌گویید که اصلا حرکت به هیچ معنا وجود ندارد بلکه منتزع است از وجود تدریجی اشیاء، پس ما باید در همهٔ حرفهایی که در گذشته گفته‌اید تجدید نظر کنیم. بنا بر آنچه شما اینجا می‌گویید، اگر جسم ساکن باشد دارای نحوی از أین[۲] (أین ثابت) است و اگر در حال حرکت باشد دارای أین تدریجیّ‌الوجود است؛ پس هردو به یک نحو نیازمند به علتند و متحرکْ علتی بیشتر از ساکن نمی‌خواهد[۳].

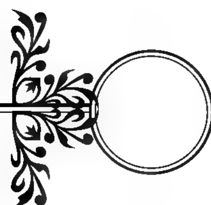
این هم اشکالی بود که علاوه بر اشکالی که دو محشّی بزرگوار هرکدام به نحوی به مرحوم آخوند وارد کرده‌اند، در اینجا مطرح است، ولی بعدها عرض خواهیم کرد که به عقیدهٔ ما همهٔ این اشکالات جواب دارد.

---

۱. [حاجی سبزواری و علامه طباطبائی.]
۲. یعنی در مکان.
۳. ممکن است کسی چنین نتیجه‌ای بگیرد، مخصوصا که با حرفهای امروزیها هم خیلی تطبیق می‌کند. ولی به هرحال مرحوم آخوند چنین حرفی نزده است.

مرحوم آخوند سه اشکال دیگر هم بر شیخ و امثال شیخ وارد می‌کند که باز محشّین بر آن اشکالات هم ایرادهایی دارند.





جلسهٔ پنجاه و هشتم

بسم الله الرحمن الرحیم

«الثانی: إن الحركة لكونها امراً بالقوّة لایمكن تقدمّها علی وجود حادث موجود بالفعل...»[1].

خلاصهٔ ایراد اول آخوند به مبنای قدما در ربط حادث به قدیم

بحث در ایرادهای مرحوم آخوند بود بر نظریهٔ شیخ و امثال شیخ در باب رابط بودن حرکت دوریهٔ فلک میان حادث و قدیم. اولین ایراد ایشان این بود که حرکت دوریه یک امر نسبی[2] و انتزاعی است و امر انتزاعی در حدوث و قدم تابع منشأ انتزاعش می‌باشد[3] و نمی‌تواند رابط میان حادث و قدیم واقع شود تا بتوانیم بگوییم از آن جهت که قدیم است مربوط به علت قدیم است و از آن جهت که حادث است علت برای حادثها می‌باشد. حرکت وجود واقعی ندارد و وجود واقعی متعلق است به منشأ انتزاع. این ایراد اول آخوند بود بر شیخ و امثال شیخ.

---

۱. اسفار ج ۳، ص ۱۲۹ (مرحلهٔ ۷، فصل ۳۳).
۲. در جلسهٔ قبل گفتیم که مقصود ایشان از امر نسبی، امر مقایسه‌ای است.
۳. یعنی خودش نه حادث است نه قدیم.

اشکال علامه طباطبائی بر ایراد اول آخوند

گفتیم که بر این ایراد اشکالهایی گرفته شده. بیانی که آقای طباطبائی در اشکالشان دارند چنین است: شاید در تعبیر قدما به اینکه ماهیتِ حرکت تجدد است، تسامحی بوده و ممکن است مقصود آنها از ماهیت همان وجود باشد. چنین تسامحی در تعبیر قدما زیاد پیدا می‌شود؛ اگر می‌گویند «ماهیت» شاید مقصودشان ماهیت مصطلح نباشد بلکه همان «وجود» باشد. پس وقتی می‌گویند ماهیت حرکت عین تجدد است شاید مقصودشان این باشد که وجود حرکت عین تجدد است.

مقصود آقای طباطبائی این است که منظور قدما هرچه باشد جای این هست که تعبیر را تغییر داد تا ایراد وارد نشود؛ مثلا اگر کسی چنین تعبیر کند: «وجود حرکت عین تجدد است» دیگر نمی‌توانید بگویید حرکت امری نسبی است، بلکه خود حرکت چیزی است که وجودش عین تجدد است.

اشکال حاجی سبزواری بر ایراد اول آخوند

حاجی به شکل دیگری به مرحوم آخوند ایراد گرفته است. او می‌گوید این بحث شما بحث لفظی است؛ چون همه قبول دارند و خود شما هم قبول دارید که یک جریان دائمی در عالم وجود دارد که به آن حرکت دوریهٔ فلک یا حرکت وضعی فلک می‌گویند، و همین امر دائم را می‌توان با این تعبیر بیان کرد: وضع[1] متجدد فلک. اسم آن تجدد دائم «حرکت» است. پس در عالم یک وضع متحرک دائم‌التحرک وجود دارد. چنین حقیقتی وجود دارد خواه آنکه وضع متجدد را منشأ انتزاع بدانیم و بگوییم تجدد از آن انتزاع می‌شود و حرکت نامیده می‌شود، و خواه آنکه بگوییم آنچه حقیقت دارد نفس تجدد است؛ این در اصل مطلب تغییری ایجاد نمی‌کند. [به عبارت دیگر:] به هرحال یک امر متجدد دائم‌التجدد که می‌تواند رابط میان حادث و قدیم واقع شود وجود دارد، خواه آن امر واقعی حقیقتی باشد که حرکت صفت انتزاعی آن است، و خواه نفس حرکت باشد. پس این نزاع شما لفظی است.

این دو ایرادی بود که محشّین در اینجا بر مرحوم آخوند وارد کرده‌اند، ولی ظاهرا این

---

۱. مقصود از «وضع» همان اصطلاح معروف است که می‌گویند هر جسمی دارای وضع است، اما این «وضع» ثابت نیست بلکه متجدد است، آنهم نه یک وضع متجدد غیردائم بلکه وضع متجدد دائم‌التجدد.

ایرادها بر مرحوم آخوند وارد نیست.

اشکالهای حاجی و علامه طباطبائی بر ایراد اول آخوند، وارد نیست

عیب کار مرحوم آخوند این است که گاهی مطالب مربوط به یک مسأله را متفرق ذکر می‌کند. از جمله مسائل مهم مسألهٔ حرکت جوهریه است که یکی از براهین بر این مسأله که مرحوم آخوند بیش از هر برهانی روی آن تکیه می‌کند، از راه ربط متغیر به ثابت و حادث به قدیم است. این برهان یک سلسله مقدمات دارد که علی‌القاعده برای سد ثغور باید همه را در یک جا جمع کند و نتیجه‌گیری کند، اما وقتی مقدمات مربوط به این مسأله به طور پراکنده در سخنان ایشان مطرح شود اسباب ایراد و اشتباه فراهم می‌گردد.

اینجا به نظر می‌رسد که اگر ما به مطالبی که مرحوم آخوند در فصول دوازدهم، چهاردهم، نوزدهم و بیستم و همچنین مطالبی که تحت عنوان «پیدایش حرکت در مقوله» بیان کرده‌اند توجه کنیم و همهٔ آنها را در نظر بگیریم و نسبت به آنها حضور ذهن پیدا کنیم[۱]، متوجه می‌شویم که ایرادهای این دو بزرگوار وارد نیست و سخن مرحوم آخوند سخن صحیحی است.

تقریر دوبارهٔ مطلب قدما در ربط حادث به قدیم

به آقایان محشین عرض می‌کنیم : شما به این نکته توجه بفرمایید که آنهایی که در باب ربط حادث به قدیم حرکت را رابط می‌دانستند و مرحوم آخوند هم اینجا سخن آنها را تقریر کرد، به این دلیل حرکت را رابط دانستند که اولا چون دائم است قدیم است، و ثانیا به حکم آنکه حقیقتش حقیقت حدوث است و حدوثِ دائم دارد، دارای جنبهٔ حادث نیز هست. آنگاه مرحوم آخوند در اینجا اشکالی مطرح کردند که: اگر حرکت دارای دو جنبه است و از جنبه‌ای حادث است و از جنبه‌ای قدیم، ما می‌گوییم از جنبه‌ای که حادث است علت حادث می‌خواهد و از جنبه‌ای که قدیم است علت قدیم می‌خواهد. بعد خودشان [از جانب قدما] از این اشکال جواب دادند به اینکه: اینکه می‌گوییم حرکت دو جنبه دارد، به این معنا نیست که در خارج مرکب از دو حیثیت است، بلکه این ترکیب از قبیل ترکیب ماهیت و وجود است؛ یعنی ماهیت حرکتْ حدوث است و وجود این حدوثِ دائمْ قدیم

۱. ما در آخر فصل دوباره به همهٔ آن مسائل مراجعه می‌کنیم تا مطلب خوب تثبیت شود.

است. پس چیزی که ماهیتش عین حدوث است وجودی قدیم دارد. علتِ حرکتْ قدیم است و در عین حال چون این وجود وجود حدوث است، مراتب حادث دارد.

پس ما در باب ربط حادث به قدیم رابطی می‌خواهیم که اولا وجود حقیقی داشته باشد و ثانیا حدوثْ ذاتی آن باشد؛ باید یک قدیم حادث بالذات پیدا کنیم، قدیمی که ذات آن عین حدوث باشد؛ یعنی قدیمٌ فی عین انّه حادثٌ و حادثٌ فی عین انّه قدیمٌ.

حال ببینیم قدمای قبل از مرحوم آخوند که خودِ حرکت را رابط حادث و قدیم گرفته‌اند، چرا نگفته‌اند وضع متجدد فلک رابط است؟ در جواب می‌گوییم: همان طور که قبلا[1] گفتیم، ما دو گونه حرکت داریم: گاهی حرکت و حدوث تدریجی عارض بر شیء می‌شود، و گاهی هم حرکت عارض بر متحرک نیست بلکه از ذات آن انتزاع می‌شود و لازمهٔ ذات اوست؛ یعنی حرکت از حاقّ وجود و ذات آن انتزاع می‌شود نه اینکه ذاتش چیزی است و حرکت چیز دیگری است که بر او عارض می‌شود.

نیز گفتیم که موضوع در حرکات عارضی امری است که حرکت عارض آن می‌شود و بنابراین احتیاج به محرک دارد؛ یعنی احتیاج دارد به امری که غیرمتحرک را متحرک بکند (یجعل غیر المتحرک متحرکاً). مثلا جسم برای اینکه حرکت مکانی بکند احتیاج به علت دارد، چون حرکت برای جسمْ عارضی است. در اینجا علتْ جسم غیرمتحرک را متحرک می‌کند؛ یعنی جسم را که در ذات خودش غیرمتحرک است متحرک می‌کند. اینجا حرکت لازمهٔ جسم نیست بلکه عارض جسم است.

پس در مورد جسم علتی لازم است که آن را به وجود بیاورد و علت دیگری لازم است که جسم موجود را متحرک کند؛ یعنی جعل متحرک در اینجا ـ به اصطلاح ـ جعل تألیفی است. به عبارت دیگر: در مورد جسم احتیاج به جاعلی داریم که آن را به جعل بسیط جعل کند و احتیاج به علت و محرکی داریم که حرکت را به جعل تألیفی برای جسم جعل کند. آخوند قبلا به این مطالب تصریح کرد.

ردّ اشکال حاجی بر ایراد اول آخوند

حال ما به مرحوم حاجی می‌گوییم: شما اینجا بحث را لفظی می‌دانید و می‌گویید «فرقی نمی‌کند که رابطْ وضع متجدد باشد یا تجدد» در حالی که چنین نیست و فرق از زمین تا

---

۱. فصل دوازدهم و چهاردهم.

آسمان است. اگر بگوییم رابطْ وضع متجدد است، معنا چنین می‌شود که موضوع در اینجا جسم است و ما نیازمند به علتی هستیم که وضع فلک را تغییر دهد. آنوقت رابطهٔ موضوع با وضع و به تبع آن با حرکت، از قبیل رابطهٔ تألیفی می‌شود؛ یعنی علتْ غیر ذی‌وضع را ذی‌وضع می‌کند و غیرمتحرک را متحرک می‌کند.

آن کسی که گفته «حرکت رابط است» خواسته مطلب را به این شکل حل کند که بگوید جاعلْ وجودِ حرکت را به جعل بسیط جعل کرده است اما این حرکت ماهیتش عین حدوث است؛ یعنی می‌خواهد بگوید اینجا یک جعل بیشتر نیست و آن جعل هم ازلی و ابدی است ولی مجعول نحوهٔ ماهیتش طوری است که مراتب دارد و در لایزال ادامه دارد[1]. کسی که حرکت را رابط فرض کرده، مجبور بوده که حرکت را مجعول به جعل بسیط بداند تا جاعلْ ازلی و غیر متغیر باشد و مجعول در لایزال ادامه داشته باشد.

مرحوم آخوند به چنین کسی چنین ایراد می‌گیرد: اگر حرکت خودش یک حقیقت و ماهیتی در عالم می‌بود حرف شما صحیح بود، اما حرکت خودش ماهیت مستقلی در عالم نیست، پس آنچه که شما اینجا در باب حرکت می‌گویید، باید دربارهٔ خود آن وضع مطرح کنید. و اگر هم بحث را به وضع ببرید، آن نیز نمی‌تواند رابط باشد؛ چون وضع متغیر است و علة المتغیر متغیر؛ یعنی وقتی که مطلب را در باب وضع ببریم، جسم است که آناً فآناً تغیّر وضعی را قبول می‌کند و اینجاست که «علة المتغیّر متغیّر» جاری می‌شود؛ یعنی همان طور که جسم آناً فآناً تغییر وضعی را قبول می‌کند، علتی هم باید باشد که آناً فآناً تغییر کند تا بتواند این وضع را تغییر دهد.

توضیح بیشتر

توضیح بیشتر اینکه: در حرکات عرضیه مثل أین و وضع، جسم موضوع است به اعتبار اینکه حرکت را قبول می‌کند، و حرکت عرض است؛ زیرا جسم جوهر است و أین و وضع عرضند. در اینجا وجود قابل غیر از وجود مقبول است. اینجاست که اصل «علة المتغیّر متغیّر» جاری می‌گردد؛ چون جسم ـ که فی حدّ ذاته وجود دارد ـ این امکان را دارد که وضع جدیدی بگیرد؛ یعنی این امکان را دارد که علتی بیاید و آن را متغیر کند. این است که اینجا

---

۱. قبلا مثالش را گفته‌ایم؛ این مثل زمان است که جاعل یجعل الزمان بجعل بسیط (یجعل الزمان یعنی یخلق الزمان)، خود وجود زمان با خالق رابطهٔ ازلی دارد ولی وجودش یک وجود ممتد است.

جعل، جعل تألیفی می‌شود. در اینجا همه قبول کرده‌اند که علت متغیر باید متغیر باشد.

ولی یک وقت است که ما می‌خواهیم امر متغیر بالذاتی را فرض کنیم که جعل آن به جعل بسیط، عین جعل تغیر باشد؛ یعنی مانند جسم نباشد که متغیر بالعرض است.

روی همین حساب است که قدما نگفته‌اند وضع متغیر فلک رابط است، بلکه گفته‌اند خود حرکتِ این وضع رابط است؛ چون دیده‌اند در حرکت می‌توانند بگویند ماهیت حرکت عین حدوث و تجدد است و جعل به خود حرکت تعلق گرفته است (یعنی در مورد حرکت چنین نیست که یجعل الحرکة حرکة، بلکه یجعل الحرکة)، ولی اگر بگویند وضعْ رابط است باید بگویند جاعلْ جسم را متحرک بالعرض قرار داده (یجعل الجسم متحرکاً بـالعرض)، آنوقت ناچارند بپذیرند که علت آن هم باید متغیر باشد. پس به این جهت است که گفته‌اند خود حرکت رابط است.

مرحوم آخوند می‌گوید: در حرکات عرضیه (مثل همین حرکت وضع) جـعلْ تألیـفی است چون نمی‌تواند مستقلا به خود اینها تعلق بگیرد، و وقتی جعلْ تألیفی باشد عـلت نمی‌تواند قدیم باشد؛ علت چنین متغیری باید متغیر باشد.

مدعای مرحوم آخوند در ربط حادث به قدیم

سخن مرحوم آخوند این است که تنها حقیقتی که می‌تواند ازلاً مجعول به جعل بسـیط باشد و در عین حال از حاقّ ذاتش حرکت انتزاع شود، جوهر است. جوهر یگانه چـیزی است که این گونه نیست که جاعل به جعلی آن را موجود کند و به جعل دیگری آن را متغیر کند؛ زیرا جوهر «او»یی غیر از تغیر ندارد. آنچه که یُجعل نفس ذاته و یُنتزع من نفس ذاته التغیر و التجدد و الحدوث، جوهر است؛ غیر از جوهر حقیقتی نداریم که چنین صلاحیت و امکانی داشته باشد.

پس ما در ربط حادث به قدیم احتیاج به رابطی داریم که به جعل بسیط قابل جعل باشد و حدوث و تجدد و حرکت لازمهٔ ذاتش باشد، و فقط جوهر و طبیعت جوهری است که چنین است. اگر عرض را رابط بدانیم اگرچه یک عرض دائمی مانند وضع متجدد فلکی باشد، ناچاریم قائل به جعل تألیفی رابط شویم، و هر تغیری که مجعول به جعل تألیفی باشد علت او هم متغیر است؛ پس هیچ عرضی را نمی‌توانیم رابط بدانیم.

بحث ربط حادث به قدیم چون یکی از مهمترین مباحث **اسفار** است، اگر لازم باشد باید در جلسات متعددی توضیح داده شود. و چون مرحوم آخوند این بـحث را بـه طـور

متفرق تبیین کرده، بعد از خودش از طرف افراد مختلف محل ایرادها و بحثهای مختلفی واقع شده، اعم از کسانی که اصل حرکت جوهریه را قبول کرده‌اند و کسانی که قبول نکرده‌اند. من مدعاهای مرحوم آخوند را که در جاهای مختلف ثابت شده همه را بیان می‌کنم تا معلوم شود مرحوم حاجی و امثال ایشان کاملا به سخن مرحوم آخوند توجه نکرده‌اند.

سخن مرحوم آخوند این است: چیزی می‌تواند رابط میان حادث و قدیم باشد که تغییر برای آن به نحو جعل تألیفی جعل نشده باشد، به عبارت دیگر: تغییر برای آن عارضی نباشد؛ زیرا اگر رابط چیزی باشد که تغییرش عارضی است، اگرچه این تغییر دائمی باشد، نیازمند به علتی است که خود آن علت هم باید متغیر باشد[۱]. بنابراین نه تنها وضع دائم دوری نمی‌تواند رابط باشد، بلکه اگر در عالم یک حرکت عرضی دائم دیگری[۲] نیز داشته باشیم، آن هم نمی‌تواند رابط میان حادث و قدیم باشد. همان طور که در باب مقولات خواندیم موضوع در حرکات عرضیه جوهر است و حرکت و تغییر عارض جوهر می‌شود، پس متغیر چیزی است و تغییر چیز دیگر و جاعل باید تغیر را به متغیر بدهد، که در این صورت جعل تألیفی می‌شود و هرجا که جعل تألیفی بود علت متغیر به تغیر تألیفی نیز باید متغیر باشد. پس وضع دوری دائم نمی‌تواند رابط باشد.

حال اگر بگویید: «ما یک چیز پیدا کردیم که تغیر ذاتی آن است نه عارضی، و آن حرکت است که حدوث و تجدد، ذاتی و عین ذات آن است» تعبیر مرحوم آخوند در جواب این است که: حرکت یک امر نسبی است.

بیان مطلب آخوند به تعبیری دیگر

حالا من مطلب مرحوم آخوند را به تعبیر دیگری می‌گویم که مقصودشان را بهتر بیان کند و آن این است: صرف اینکه ما چیزی پیدا کنیم که تغیر عین ذاتش باشد کافی نیست، ما باید چیزی پیدا کنیم که متغیر باشد و تغیر هم عین ذاتش باشد. حرکتْ تغیر هست ولی متغیر نیست، حرکت فلک عین تغیر هست ولی عین متغیر نیست و متغیر چیز دیگری است. اگر حرکتْ خودش ذات مستقلی بود که جاعل و فاعل آن را جعل می‌کرد، آنوقت هم

---

۱. ما فعلا مدعا را می‌گوییم تا بعد آن را اثبات کنیم.
۲. مثل حرکات ذی مغناطیسی، یا یک حرکت کیفی دائم.

متغیر بود و هم تغیر و اصلا متغیری غیر از خود حرکت وجود نداشت و حرکت چیزی مستقل از جوهر می‌بود. اما این حرکتی که شما می‌گویید، حرکت عرضیه است، که تغیر هست ولی متغیرش غیر از خودش است. حرکتی که در آن، متحرک غیر از حرکت باشد نمی‌تواند رابط باشد؛ چون رابط باید چیزی باشد که خودش عین تغیر باشد و جعل به خودش تعلق بگیرد و بنابراین خودش عین متغیر هم باشد. در همهٔ عالم فقط یک چیز هست که می‌تواند عین تغیر باشد و نیز عین متغیر باشد و جعل بسیط هم به خود آن تعلق بگیرد و آن وجود جوهر است.

بدون شک نظر مرحوم آخوند به همین مطلب است و ایرادها هم وارد نیست. ما در نظر داریم این فصل را به طور جدی دنبال کنیم، چون از مهمترین مباحث کتاب **اسفار** است و اگر لازم باشد، به بعضی از فصول گذشته برمی‌گردیم. این مسألهٔ ربط متغیر به ثابت و حادث به قدیم که این‌همه مرحوم آخوند به آن می‌نازد، از پر اوج‌ترین سخنان ایشان است و برای اینکه به عمق مطلب برسیم و حق ایشان را ادا کنیم باید دقت بیشتری کنیم.

اشکال دوم مرحوم آخوند به مبنای شیخ و امثال او در ربط حادث به قدیم

ایراد دوم این است: شما می‌گویید «حرکت معلول علت قدیم است و علت حوادث این عالم» در حالی که حرکت از آن جهت که حرکت است امری بالقوه است و به دلیل اینکه بالقوه است ضعیف‌الوجود است و امر بالقوه و ضعیف‌الوجود نمی‌تواند علت برای امور بالفعل واقع شود.

به عبارت دیگر: علت باید اقوی وجوداً از معلول باشد، و حرکت وضعی فلک که شما آن را رابط گرفته‌اید قدرت ندارد که علت همهٔ حوادث این عالم باشد و پیدایش همهٔ صورتها، نفوس و اعراض از این حرکت عرضی ضعیف‌الوجود باشد.

تحلیل اشکال دوم آخوند

در این برهان ایشان روی دو قسمت تکیه کرده است: یکی اینکه حرکت امری بالقوه است که مقصودشان را توضیح می‌دهیم، دیگر اینکه علت باید اقوی از معلول خود باشد و این حرکت عرضیه به دلیل اینکه از معلولاتی که در عالم حادث می‌شوند اقوی نیست و بلکه معلولات وجودشان اقوی از آن است، نمی‌تواند علت حوادث عالم واقع بشود، پس حرکت

نمی‌تواند رابط باشد.

حال ببینیم مقصود ایشان از اینکه حرکت امری بالقوه است چیست. واضح است که مقصود ایشان این نیست که حرکت بالقوهٔ محض است. توضیح اینکه: در اوائل این مرحله خواندیم که اشیاء بر سه قسمند: بالقوهٔ محض، بالفعل محض و میان قوه و فعل (یعنی از جهتی بالقوه و از جهتی بالفعل). فعلیت محض مجردات هستند که در رأس همه ذات باری تعالی است، قوهٔ محض هیولای اُولیٰ است و اجسامْ مرکب از دو حیثیت می‌باشند. بعد در باب حرکت گفتیم که حرکتْ کمال اول است؛ یعنی حرکتْ طلب است، یک فعلیت مشوب به قوه است؛ یعنی فعلیتی است که دائما متلبس به قوه است؛ چون همین قدر که فعلیتْ محض شد دیگر حرکت نیست. به تعبیر دیگر: حرکت اتحاد قوه و فعل است؛ قوه و فعلیت در حرکت با یکدیگر اتحاد دارند.

پس در اینجا اگر می‌گوییم حرکت امری بالقوه است، مقصود این است که بالفعل محض نیست، نه اینکه قوهٔ محض است مثل هیولای اُولیٰ. اگرچه تعبیر ایشان این است که حرکت امری است بالقوه، ولی با توجه به آنچه که ایشان در جاهای متعدد گفته‌اند، روشن است که مقصودشان این است که حرکت امری است که بالفعل محض نیست و در مقایسه با اشیائی که فعلیت محض هستند ضعیف‌الوجودتر است.

ایرادهایی که بر اشکال دوم آخوند گرفته شده

بر این اشکال هم ایرادهایی گرفته شده؛ آقای طباطبائی ایراد نقضی می‌کنند و مرحوم حاجی ایراد حلی.

ایراد علامهٔ طباطبائی

آقای طباطبائی می‌فرمایند: این ایراد به خود شما هم وارد است؛ چون شما هم که جوهر را رابط می‌دانید آن را متحرک بالذات می‌دانید، که باز هم به همان معنایی که حرکت امر بالقوه است، آن هم بالقوه است؛ یعنی چون جوهر را متحرک بالذات می‌دانید پس آن هم مانند حرکتْ امری است بین قوه و فعل، نه قوهٔ محض است و نه فعلیت محض.

ایراد حاجی سبزواری

مرحوم حاجی می‌فرمایند: اینکه شما می‌فرمایید آن که وجودش اضعف است نمی‌تواند

علت برای آن که وجودش اقوی است واقع شود، این در علل ایجابی و ایجادی صحیح است نه در علل اعدادی؛ و این مطلبی است که خود شما در همه جا می‌گویید.

توضیح اینکه: علت موجبه و موجِده ـ که آن علتی است که اشیاء را ایجاد می‌کند ـ بدون شک باید از موجَد خودش اقوی وجوداً باشد، ولی هیچ کس ادعا نکرده که حرکت علت موجده است. علت مُعدّه نقشش فقط این است که ماده را مستعد و آماده می‌کند و مانعی ندارد که چیزی که اضعفُ وجوداً است علت اعدادی واقع شود برای چیزی که اقوی وجوداً است. این مثل این است که بذری را که من با حرکت دست خودم بر زمین می‌پاشم اگر در دست من باقی بود بدون شک هیچ وقت نمی‌رویید و همین که بذر را حرکت دادم و زیر خاک قرار دادم علت می‌شود برای اینکه آن بذر بروید، ولی این، علت ایجادی نیست بلکه علت اعدادی است. علت ایجادی در مورد این بذر در صورتی که علل مباشر را در نظر بگیریم، طبیعت زمین است، و اگر علل دورتر را در نظر بگیریم قوای غیبی حاکم بر زمین و همهٔ طبیعت است که بالاخره به واجب تعالی منتهی می‌شود. قرآن مـی‌فرماید: أَفَرَأَيْتُمْ ما تَحْرُثونَ. ءَ أَنْتُمْ تَزْرَعونَهُ أَمْ نَحْنُ الزّارِعونَ[1]؛ نقش کشاورز نقش اعدادی است و نقش خداوند نقش ایجادی.

پس اگر می‌گویند حرکتْ علت حوادث است، مقصود این نیست که علت ایـجادی است، بلکه مقصود این است که علت اعدادی است، و اضعفُ وجوداً بودن در علل اعدادی اشکالی ندارد.

این ایرادها هم علی‌الظاهر با توجه به آنچه مرحوم آخوند در فصل بیستم گفتند[2]، جواب داده می‌شود. ما بعد که برگشتیم در این مورد بحث می‌کنیم.

اشکال سوم آخوند به مبنای قدما در ربط حادث به قدیم

اشکال سوم مرحوم آخوند بر امثال شیخ این است: شما گفتید حرکت دارای دو حـیثیت است و از یک حیثیت قدیم است و از حیثیت دیگر حادث، و از آن حیثیتی که قدیم است مربوط به علت قدیم است؛ ما می‌پرسیم: حرکت از کدام حیث قدیم است؟ حرکت اصلا حیثیت قدیم ندارد، تمام حیثیات حرکت حیثیت حدوث است. اگر بگوییم حـرکت دارای

۱. واقعه / ۶۳ و ۶۴.

۲. آنجا که در باب علت متغیر و ثابت فرمود که قدما دو سلسله فرض می‌کردند، و بـعد اشکالی کرد.

حیثیت قدیم است باید برای آن، جنبه‌ای قائل باشیم که به آن جنبه یک وجود دائم و مستمر است، در حالی که حرکتْ وجود مستمر ندارد و در آن امری که دوام و بقا داشته باشد وجود ندارد، بلکه هرچه هست مراتب متصل حدوث و فناست، لذا می‌گوییم حرکت حدوث و فنای دائم است.

بعد آخوند در یک جملهٔ مختصر می‌گوید: «اگر ماهیت را در نظر بگیریم ماهیت امر کلی است و امر کلی وجودی ندارد الّا بالعرض». مقصود ایشان این است که اگر شما مراتب را در نظر بگیرید و بگویید هر مرتبه‌ای مصداق ماهیت است و چون مصادیق پشت سر هم می‌آیند پس ماهیت دوام دارد، ما می‌گوییم ماهیت امر اعتباری است.

ایراد حاجی سبزواری و علامه طباطبائی به اشکال سوم آخوند

اینجا هم هر دو محشّی به مرحوم آخوند تاخته‌اند. می‌گویند: مگر شما قائل به حرکت توسّطیّه نیستید؟! مگر شما نگفتید حرکت به دو معنا اطلاق می‌شود: یکی حرکت توسطیه و دیگری حرکت قطعیه؟! معنی حرکت توسطیه این است که وقتی جسمی از جایی تا جای دیگر حرکت می‌کند در آنِ اول امری حادث می‌شود و وجود همان امر تا لحظهٔ آخر استمرار دارد. حالا اگر حرکت حادث باشد معنی حرکت توسطیه این است که از آنِ حدوثش یک امر آنیّ الحدوث و مستمرّالبقائی داریم تا آخر، و اگر حرکت بِلا اول باشد معنی آن این است که یک امر مستمرالبقائی داریم که از ازل وجود داشته و تا ابد هم استمرار دارد. پس شما چطور می‌گویید امر باقی نداریم؟! اصلا معنای حرکت توسطیه این است که امر باقی داریم.

ردّ ایراد حاجی سبزواری و علامه طباطبائی بر اشکال سوم آخوند

این ایراد نیز که ایرادی مبنایی است، به طور قطع بر مرحوم آخوند وارد نیست. تصور حاجی در باب حرکت توسطیه و قطعیه با تصور مرحوم آخوند فرق می‌کند، و آقای طباطبائی هم طوری حرکت توسطیه را فرض کرده‌اند که با آنچه آخوند می‌گوید فرق می‌کند، ولی آنچه مرحوم آخوند گفته طبق مبنای خودش صحیح است و مبنای صحیح هم همان مبنای مرحوم آخوند است.

بر مبنای آقای طباطبائی حرکت توسطیه امری قراردادی است و در واقع ایشان آن حرکت توسطیهٔ مورد اختلاف آقایان را قبول ندارند، بلکه چیز دیگری را قبول دارند که

اسم آن را گذاشته‌اند حرکت توسطیه و این یک اصطلاح است. ایشان وقتی می‌گویند حرکت توسطیه، در واقع منظورشان یک قطعه از حرکت قطعیه است و آن حرکت توسطیه‌ای را که در اینجا لازم داریم ایشان قبول ندارند. ایشان این طور می‌فرمایند که اگر هواپیمایی از عراق به طرف ایران در حرکت باشد اگر ما مراتب اجزای مکان را در نظر بگیریم این هواپیما در هیچ دو آنی در یک جا قرار ندارد. اگر طول هواپیما مثلا بیست متر باشد در هیچ دو آنی در یک بیست متر نیست، بلکه در هر آنی در بیست متر دیگری است؛ به این معنا که در آنِ اول اگر در این بیست متر است در آنِ بعدی که ذرّه‌ای جلو رفته دیگر هر جزئش در هر جزء از آن مکان که بوده نیست و در جزء دیگری است. ولی اگر مکان را اوسع از متمکن در نظر بگیریم هواپیما در دو آن و بلکه در دو زمان هم در یک مکان هست؛ مثلا هواپیمایی که از عراق به ایران می‌آید و بعد از گذشتن از مرز وارد منطقهٔ قصرشیرین می‌شود، اگر این منطقه سی فرسخ امتداد داشته باشد و ما این سی فرسخ را یک مکان برای هواپیما در نظر بگیریم این طور می‌گوییم: هواپیما پنج دقیقه است که در قصرشیرین است؛ یا اگر به اعتبار خاک ایران بگیریم مکان خیلی وسیع‌تر می‌شود و مثلا می‌گوییم هواپیما نیم ساعت است که در خاک ایران است. در اینجا مکان حقیقی هواپیما بیست متر بیشتر نیست، ولی وقتی تمام خاک ایران را به منزلهٔ یک واحد در نظر بگیریم هواپیما نیم ساعت است که در یک جاست و آن یک جا ایران است؛ یعنی بودن هواپیما بین مرز خسروی و تهران نیم ساعت استمرار دارد.

به این معنا، جسمی که از این دیوار تا آن دیوار حرکت می‌کند و حرکتش یک دقیقه طول می‌کشد، بودنش بین این مبدأ و منتها یک دقیقه ادامه دارد و این از این باب است که تمامِ از مبدأ تا منتها را یک مکان اعتبار کرده‌ایم. ولی مکان واقعی این جسم دائما لغزان است؛ یعنی اگر طول این جسم یک سانتی‌متر باشد در دو آن هم یک سانتی‌مترِ ثابت نداریم.

مطلبی که آقای طباطبائی می‌فرمایند، صحیح است ولی چاره‌ای برای ما درست نمی‌کند. [طبق مطلب ایشان] ما از اول تا آخر عالم را یک فضا فرض می‌کنیم و بعد می‌گوییم استمرار دارد، ولی در واقع هیچ وقت دو وضع فردی ثابت نداریم. پس حرکت توسطیه‌ای که ایشان قائل هستند مشکل را حل نمی‌کند.

اما مرحوم حاجی در واقع منکر حرکت قطعیه است و به نقطهٔ سیال معتقد است که بعدا در مورد آن بحث می‌کنیم. در این مورد حاجی برمی‌گردد به همان نظریهٔ شیخ و

امثال او و می‌گوید: وقتی که حرکت حادث می‌شود، در واقع و نفس‌الامر امری حادث شده و آن امر استمرار دارد تا در یک جا پایان می‌یابد. حاجی این مطلب را که یک امر تدریجیّ‌الوجود و سیالی هم ـ به نام حرکت قطعیه ـ هست که امتداد دارد به طول زمان، امری ذهنی می‌داند. این هم مبنای حاجی.

مرحوم آخوند حرکت قطعیه را حقیقی می‌داند و در این جهت با آقای طباطبائی هم‌نظر هستند زیرا ایشان هم حرکت قطعیه را حقیقی می‌داند، ولی تصور مرحوم آخوند از حرکت توسطیه به صورت ماهیت کلی است[1]. مرحوم آخوند آنچه را که واقعا موجود می‌داند حرکت قطعیه است و در باب حرکت توسطیه می‌گوید آن مراتب دائما در حال حدوث و فنا هستند ولی وقتی که دائما در حال حدوث و فنا باشند ما می‌توانیم بگوییم که کلی در اینجا استمرار دارد. ایشان درباب حرکت توسطیه جز این به چیزی قائل نیست و لذا در اینجا می‌گوید: «آنچه ما به عنوان حرکت توسطیه می‌گفتیم، در واقع یک امر اعتباری است نه حقیقی». اینکه ماهیت کلی در ضمن افراد وجود دارد، یک امر اعتباری است، چون اولاً ماهیتْ وجود حقیقی ندارد و ثانیا افراد ماهیت که عوض می‌شوند، در واقع و نفس‌الامر ماهیت از نظر فردی تغییر کرده است.

این نظیر یکی از اقسام استصحاب کلی است که در «اصول» مطرح است. در آنجا می‌گفتیم اگر زید در اتاقی باشد و بعد از مدتی بیرون برود و مقارن رفتن او عمرو وارد شود و بعد عمرو بیرون برود و مقارن رفتن او بکر وارد شود، باز بعد از مدتی بکر بیرون برود و مقارن رفتن او خالد وارد شود، اگر در اینجا به دقت عقلی نگاه کنیم هیچ امر باقی‌ای نداریم، بلکه انسانهایی آمده‌اند و انسانهایی رفته‌اند، ولی اگر مقداری مسامحهٔ عرفی بکنیم می‌توانیم بگوییم در این مدت انسان همیشه وجود داشته است؛ عرف این را می‌پذیرد. در باب استصحاب اگر در آمدن فرد دیگری شک کنیم می‌گوییم ما یقین داشتیم که انسان در این اتاق وجود داشت حالا شک داریم که انسان وجود دارد یا نه، استصحاب می‌کنیم و می‌گوییم وجود دارد، و عرف این را می‌پذیرد.

ولی به دقت عقلی، کلی طبیعی موجود است به عین وجود افراد و متکثر است به تکثر افراد، وحدتش تابع وحدت افراد است و کثرتش تابع کثرت افراد. پس اگر زید و عمرو

---

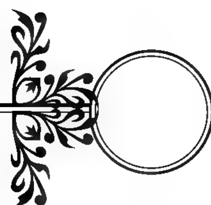
۱. همان طور که قبلا خواندیم و گفتیم، این نظیر یکی از انواع استصحابی است که اصولیین می‌گویند که کلی در ضمن فرد وجود دارد.

و بکر و خالد هرکدام دو ساعت در این اتاق بوده‌اند غلط است بگوییم «انسـان» هشت ساعت اینجا وجود داشته است، بلکه باید بگوییم «انسانها» هرکدام دو ساعت در این اتاق وجود داشته‌اند.

حرکت توسطیه‌ای هم که مرحوم آخوند می‌گوید یک مجاز عرفی است. پس آنچه مرحوم آخوند در اینجا گفته، بنا بر مبنای خودش است و بنا بـر مـبنای خـودش حـرف درستی است. اینکه ایشان در آخر کلامش فرموده «اما ماهیت، پس آن مـاهیت امـری اعتباری است» خواسته جواب شما را بدهد. یعنی اگر به ایشان بگویید شما قائل به حرکت توسطیه شدید، ایشان جواب می‌دهد: حرکت توسطیه‌ای که ما گفتیم امری قـراردادی و اعتباری است و آنچه که حقیقتاً وجود دارد حرکت قطعیه است و در این حرکت یک امر مستمر باقی واقعا وجود ندارد.



جلسهٔ پنجاه و نهم



بسم الله الرحمن الرحیم

«الرابع: انا قد برهنّا علی أنّ جوهر الفلک بصورته الطبیعیة الوضعیة غیر باق بشخصه و کذا...»[1].

بحث دربارهٔ ربط حادث به قدیم بود. نظریه‌ای که متقدمین بر مرحوم آخوند، امثال شیخ، در این باب داشتند این بود که رابط میان حادث و قدیم یک حرکت عرضی دائم است که در عالم وجود دارد و آن همان حرکت دوری فلک است.

مرحوم آخوند در ابتدای کلامشان گفتند: این قول از همهٔ اقوال و نظریاتی که در باب ربط حادث به قدیم گفته شده است، اسدّ و کم اشکال‌تر است، ولی در عین حال بر این قول نیز اشکالاتی وارد است. ایشان چهار اشکال بر این قول دارند که سه اشکال را گفتیم و یک اشکال دیگر باقی مانده که بیان می‌کنیم.

یک نکته

اینجا ذکر این نکته خوب است که این بیانی که ایشان برای قول متقدمین در ربط

---

۱. اسفار ج ۳، ص ۱۳۱ (مرحلهٔ ۷، فصل ۳۳).

حادث به قدیم داشتند، از خود ایشان است؛ اصل مطلب ایشان همان است که شیخ و امثال او گفته‌اند ولی این سبک تقریر که شاید بهترین شکل تقریر این مطلب باشد، متعلق به خود ایشان است. اجمالا این طور یادم است که ایشان در اواخر **شرح هدایه**[۱] که مسألهٔ ربط حادث به قدیم مطرح است تصریح می‌کند: «این بیان به این شکل اختصاص به خود ما دارد». ما هم که کتابهای دیگر را نگاه کردیم دیدیم همین طور است.

اشکال چهارم آخوند به مبنای شیخ و امثال او در ربط حادث به قدیم

اشکال چهارم ایشان بر امثال شیخ این است: شما گفتید «حرکت وضعی فلک دارای دو جنبه است؛ از یک جنبه دائم است و مستند به علتی قدیم، و از جنبهٔ دیگر (که همان جنبهٔ مراتب باشد) حادث است و مستند و منشأ حوادث». این حرف وقتی درست است که علت حرکت وضعی فلک قدیم باشد، اما اگر ثابت شود که علت حرکت وضعی فلک هم قدیم نیست، بیان شما به کلی ناقص است.

به عبارت دیگر: شما می‌خواهید بگویید «حرکت وضعی فلک به آن اعتباری که ابتدای زمانی ندارد امری قدیم است و لا اول له و قهراً لا آخر له، و این قدیم از جنبهٔ قدیم بودنش مستند است به علت قدیم». پس شما فرض کرده‌اید علت حرکت وضعی فلک قدیم است و حرکت وضعی فلک از جنبهٔ قدیم بودنش مستند است به علت قدیم. حال اگر ثابت شود که علت حرکت وضعی فلک هم نمی‌تواند قدیم باشد و خود آن یک امر متجدد حادث است، به طریق اَولیٰ این بیان از بین می‌رود؛ چون قدیم نمی‌تواند معلول حادث باشد. (در این مطلب بحثی نیست که اگر قدیمی در عالم باشد حتما باید علت آن، قدیم باشد؛ بحث در این است که حادث که باید علتش حادث باشد، چگونه بالاخره منتهی به قدیم می‌شود.)

حال ایشان می‌گوید: حرکت وضعی فلک معلول چیست؟ روی اصول خود شیخ و دیگران، این حرکت نمی‌تواند مستقیما معلول ماوراءالطبیعه باشد. بارها این مطلب را گفته‌ایم که علت مباشر آثاری که در اشیاء طبیعت می‌بینیم، خود طبیعت است. پس علت

---

۱. **شرح هدایه** ظاهرا اولین کتاب تألیفی ایشان است که در آن به اکثر مبانیی که بعدا برایشان پیدا شده توجهی نشده است و این کتاب بیشتر رنگ مشائی دارد.

مباشر حرکت وضعی فلک خود طبیعت فلک است. حال اگر ثابت کردیم که خود طبیعت فلک یک امر ثابت و قدیم نیست بلکه متغیر است، قهرا و به طریق اَولیٰ این حرکت نیز نمی‌تواند قدیم باشد، پس نمی‌تواند رابط باشد.

پس این که شما می‌گویید «علت حرکتْ قدیم است» صحیح نیست. و بنابراین، مطلب دیگر شما نیز در باب حرکت که می‌گویید «خود حرکت از آن جنبه که حادث است علت است برای اشیاء دیگر» به این شکلی که شما گفتید، به طریق اَولیٰ درست نیست.

حال چرا طبیعت فلک ثابت نیست و متغیر است؟ ادلهٔ ایشان بر این مطلب همان ادلهٔ حرکت جوهریه است و ادلهٔ دیگری نیست.

اشکالی به ایراد چهارم آخوند

اینجا ممکن است کسی به مرحوم آخوند ایراد بگیرد که این اشکال شما، بر مبنای شما درست است نه بر مبنای شیخ، چون شیخ قائل به تغیر در طبیعت فلک نیست. و بلکه ایراد به شما وارد است؛ چون شما که قائل به تغیر در طبیعت فلک هستید، به جهت حرکت جوهریه است و دلیل و برهان شما بر حرکت جوهریه، همان ربط متغیر به ثابت است (یعنی از باب این که رابط متغیرها با ثابت باید متغیر باشد، قائل هستید به این که طبیعت فلک متغیر است)؛ امثال شیخ می‌گویند وقتی حرکت رابط باشد، پس ما دلیل [بر حرکت جوهریه] نداریم و [وقتی حرکت جوهریه ثابت نشد] وجهی ندارد که طبیعت فلکْ متغیر باشد.

خلاصه ممکن است کسی این طور ایراد بگیرد که شما در اینجا نوعی مصادرهٔ به مطلوب کرده‌اید؛ چون اصلا بحث در همین است که طبایع جوهری و از جمله طبیعت فلکی متغیرند یا متغیر نیستند، و شیخ و امثال او هم اگر قائل به تغیر در طبیعت جوهری بودند ممکن بود در ربط متغیر به ثابت همان حرف شما را بزنند، ولی آنها تغیر در طبیعت جوهری را (چه در فلک و چه در غیر فلک) محال می‌دانند و لذا حرکت وضعی را رابط دانسته‌اند. به عبارت دیگر: شما که قائل به حرکت جوهریه هستید گفته‌اید «طبیعت اشیاء و از آن جمله طبیعت فلک متغیر است» و دلیلتان هم همین ربط متغیر به ثابت است؛ آنها می‌گویند «ما رابطی غیر از این داریم»، و وقتی رابطی غیر از این پیدا شد دلیل شما از درجهٔ اعتبار ساقط است.

جواب اشکال

در جواب می‌گوییم: اگر براهین حرکت جوهریه منحصر در این دلیل بود، این اشکال وارد بود، ولی چون منحصر نیست ایشان حق دارد به امثال شیخ بگوید: اگر طبیعت فلک ثابت بود حرف شما در باب ربط متغیر به ثابت درست بود، ولی چون ما به دلائل دیگری تغیر فلک را ثابت کرده‌ایم، پس این که می‌گویید «علت حرکت یک امر قدیم است» مطلب درستی نیست.

این ایراد چهارمی بود که ایشان بر حرف قدما وارد کرده‌اند. این بحث ادامه دارد و یک «تنبیهٌ و تنویرٌ» و بعد یک «بحثٌ و تحصیلٌ» هست که همه مربوط به همین بحث است. از میان چهار ایرادی که ایشان به بیان قدما وارد کرده‌اند ایراد اول و سوم مهم‌تر است. ما قصد داریم بعدا این ایرادها را مفصلا نقل کنیم، ولی فعلا فقط اشارهٔ دوباره‌ای می‌کنیم.

اشاره‌ای دوباره به ایراد اول آخوند به بیان قدما در ربط حادث به قدیم: حرکتْ امر نسبی است

ایراد اول ایشان که مورد اشکال محشّین واقع شده بود این مسأله بود که «حرکت امر نسبی است». آنچه باید درباره‌اش کار و فکر بشود و به نظر می‌رسد آنچنان که باید، کار و فکر نشده است همین مسأله است. این مطلب را ایشان در همین مباحث حرکت، مکرر به این بیان ذکر می‌کند که حرکت عبارت است از خروج اشیاء از قوه به فعل تدریجا، نه امر خارج از قوه به فعل تدریجا، و این دو فرق می‌کند. امر خارج از قوه به فعل تدریجا، امری است که خود در خارج حقیقت دارد، ولی خروجْ یک نسبت و اضافه‌ای است که از مقایسهٔ شیء با شیء دیگر زاده می‌شود، مثل مفهوم حدوث. گفتیم که «حادث» در عالم حقیقت دارد (یعنی خودش یک حقیقت است و به اصطلاح امروز خودش یک پدیده است)، ولی «حدوث» خودش حقیقتی غیر از حادث نیست. «حدوث» از وجود حادث با مقایسه و اضافهٔ به عدم قبلی انتزاع می‌شود؛ یعنی یک مفهوم اضافی است. (نسبی در اینجا در مقابل مطلق نیست بلکه به معنی اضافی است؛ یعنی از مقولهٔ اضافه است.) شیء حادث خودش یک پدیده و ماهیت و یکی از حقایق عالم است؛ مثلا رنگی که حادث می‌شود

خودش یک حقیقت و واقعیت و ماهیتی است که تحقق و وجود پیدا کرده است[۱]. اما حدوث رنگ چطور؟ آیا در عالم دو چیز و دو ماهیت وجود پیدا می‌کند: یکی ماهیت رنگ و دیگری ماهیت حدوث رنگ؟ نه، حدوث وجود دارد ولی وجود انتزاعی؛ یعنی موجود است به وجود منشأ انتزاع، نه اینکه حدوث هم در مقابل حادث حقیقتی باشد و وجودی مستقل داشته باشد. اگر حدوث هم بخواهد وجودی مستقل داشته باشد نقل‌کلام می‌کنیم به وجود حدوث و می‌گوییم: چون هر موجودی یا حادث است یا قدیم، پس این حدوث هم باید یا حادث باشد یا قدیم، ولی نمی‌تواند قدیم باشد، چون محال است حادث در این زمان باشد و حدوثش از ازل باشد، و نیز نمی‌تواند حادث باشد، چون اگر حادث باشد و فرض این است که هر حدوثی حادث است، باز این حدوثِ حدوث هم باید حدوث دیگری داشته باشد و همچنین هر حدوثی حدوث دیگری الی غیرالنهایه؛ یعنی باید فرض کنیم یک شیء که حادث می‌شود اشیاء غیرمتناهی وجود پیدا می‌کند، و این خلاف بداهت عقل است.

این است که اگر بگوییم: «حدوث در خارج وجود دارد» و مقصودمان این باشد که منشأ انتزاعش وجود دارد، درست گفته‌ایم، و نیز اگر بگوییم «وجود ندارد» و مقصودمان این باشد که مستقل از منشأ انتزاعش وجود ندارد، باز هم درست گفته‌ایم.

در باب حرکت هم همین طور است؛ شیء متحرک وجود دارد، اما حرکت چطور؟ حرکت وجود دارد، به این معنا که منشأ انتزاعش وجود دارد؛ و حرکت وجود ندارد، به این معنا که یک وجود مستقلِ از متحرک ندارد بلکه از همان وجود خاص متحرک در ما فیه الحرکة انتزاع می‌شود؛ یعنی وقتی شیئی این حالت را پیدا می‌کند که دائما و در هر آنی فردی از یک مقوله را دارد و به عبارت دیگر تدریجا به وجود آن مقوله متلبس می‌شود و موضوع وجود تدریجی آن مقوله واقع می‌شود، می‌گوییم این شیء متحرک است. آنچه وجود دارد موضوع است و نیز آن مقوله‌ای که این موضوع در آن حرکت می‌کند، ولی آن مقوله‌ای که موضوع در آن حرکت می‌کند یک وجود تدریجی دارد و ما از مجموع اینها حرکت را انتزاع می‌کنیم.

پس در اینکه حرکت یک امری است نسبی به معنی اضافی، جای بحث نیست. و لهذا ایشان در مباحث «نفس» در باب اینکه آیا حرکت محسوس است یا معقول، گاهی

---

۱. در این جهت چه اصالة الوجودی باشیم و چه اصالة الماهوی فرقی نمی‌کند.

می‌گوید «حرکت محسوس بمعونة العقل است» و گاهی می‌گوید «معقول بمعونة الحس است»؛ یعنی ما اشتباه می‌کنیم که فکر می‌کنیم حرکت را می‌بینیم، خود حرکت از آن جهت که حرکت است دیده نمی‌شود، بلکه به معونهٔ خیال و معونهٔ عقل است که ما این معنایی را که «حرکت» می‌نامیم درک می‌کنیم؛ یعنی آنچه که ما حرکت می‌نامیم و آن را تعریف می‌کنیم، عینا به حس ما در نمی‌آید.

قرینهٔ انتزاعی بودن حرکت این است که داخل در هیچ مقوله‌ای نیست

نکته‌ای را اینجا عرض کنیم تا قرینه‌ای باشد برای مطلبی که گفتیم. اگر از ما بپرسند «خود حرکت داخل در چه مقوله‌ای از مقولات است؟» چه جواب می‌دهیم؟ آیا خود حرکت از مقولهٔ جوهر است یا از مقولهٔ کم یا از مقوله کیف یا...؟ حرکت از هیچ یک از این مقولات واقعی که در خارج وجود دارند نیست (قبلا گفته‌ایم که مقولهٔ اضافه در آخر برمی‌گردد به معقولات ثانیه) و به همین دلیل است که عارض بر همهٔ مقولات می‌شود. اینکه می‌گوییم «عارض می‌شود» به این معنا نیست که حرکت عَرَض است. خود حرکت نه جوهر است نه عرض، چون هم از جوهر انتزاع می‌شود و هم از عرض، مثل وجود. وجود که اصیل‌ترین حقایق عالم است، خودش نه جوهر است و نه عرض، ولی با جوهر جوهر است و با عرض عرض است. شما می‌بینید که حرکت در جوهر هست، در أین و وضع و کیف و کمّ هم هست؛ یعنی با همهٔ این مقولات به نحوی اتحاد پیدا می‌کند و این، خاصیت امور انتزاعی است.

شیخ اشراق تنها کسی است که حرکت را یک مقولهٔ مستقل شمرده است؛ او به همین اشکال برخورد کرده و لهذا گفته است که اصلا حرکت خودش یک مقولهٔ مستقل است.

ولی از این نظرِ شیخ اشراق جواب داده شده است به اینکه حرکت نه داخل در مقوله‌ای از مقولات معروفه است (مگر مقولهٔ اضافه، که این هم در واقع به آن معنایی که مقولات دیگر مقوله هستند مقوله نیست) و نه خودْ مقوله‌ای است مستقل.

پس ما نمی‌خواهیم بگوییم حرکت وجود ندارد، بلکه صحبت این است که حرکت به عنوان حقیقتی مستقل از اشیاء دیگر وجود ندارد؛ یعنی حرکت خودش به صورت ماهیتی در کنار ماهیات دیگر وجود ندارد، بلکه موجود است به وجود منشأ انتزاع.

روح حرف آخوند: جعل به امور انتزاعی تعلق نمی‌گیرد

حالا مرحوم آخوند چه نتیجه‌ای می‌خواهد از این مطلب بگیرد؟ روح حرف مرحوم آخوند این است که جعل (یعنی علیت) به امری تعلق می‌گیرد که خودش از معقولات اوّلیه باشد؛ یعنی ماهیتی باشد که در خارج وجود پیدا کند و وجودْ وجودِ آن باشد. پس آن چیزی می‌تواند مستقلا مجعول باشد که از معقولات اوّلیه باشد و بنابراین «شیء حادث» می‌تواند مجعول باشد، ولی «حدوث» مجعول نیست. «حدوث» یک امر انتزاعی است و از لوازم ذات حادث است و جاعل فقط حادث را جعل می‌کند، نه اینکه حدوث حادث را هم جعل کند و نه اینکه فقط حدوث حادث را جعل کند ولی خود حادث را جعل نکند. «حدوث» یعنی وجود بعدالعدم، آیا جاعل وجود حادث را جعل می‌کند و چون این وجودْ مسبوق به عدم است از آن وجود بعدالعدم انتزاع می‌شود؟ یا اینکه جاعل وجود با صفت بعدالعدم بودن را جعل می‌کند[1]؟ معلوم است که جاعل وجود را جعل می‌کند، وجودی که به حمل شایع بعدالعدم است، نه وجود بعدالعدم را که بعدیت عدمش هم به جعل جاعل جعل بشود.

حال می‌گوییم: ایشان می‌خواهد بگوید همان طور که حدوث مجعول به جعل جاعل نیست و یک امر انتزاعی است، حرکت هم مجعول به جعل جاعل نیست، بلکه انتزاع می‌شود از نحوهٔ جعل متحرک یا نحوهٔ جعل ما فیه الحرکة، و آنچه مجعول جعل جاعل است ما فیه الحرکة یا متحرک است.

اگر این مطلب ایشان ثابت شود، آنوقت ایرادشان به قدما وارد است. ایشان در ایراد اول به قدما می‌گوید: شما رابط میان حادث و قدیم را چیزی قرار داده‌اید که انتزاعی و اعتباری است و امری است که حتی قابلیت این را که جعل به او تعلق بگیرد ندارد؛ شما باید رابط را چیزی قرار بدهید که بتواند مجعول به جعل جاعل باشد. سخن شما در اینجا مثل این است که بگویید «حدوث رابط است» در حالی که حدوث، چیزی جز یک مفهوم انتزاعی نیست؛ وجود با صفت بعدالعدم بودن یک صفت انتزاعی است که نمی‌تواند رابط باشد. رابط میان حادث و قدیم باید یک حقیقت باشد.

---

۱. یعنی بعدیت عدمش هم مجعول باشد.

اشکال حاجی سبزواری به ایراد اول

اینجاست که یکی از اشکالات حاجی عود می‌کند. حاجی می‌گوید: این مناقشهٔ شما به یک معنا مناقشهٔ لفظی است. قدما گفته‌اند «حرکت وضعی رابط است»، بعد شما مفهوم حرکت را تحلیل کردید به امر نسبی و اضافی و گفتید «حرکتْ موجود است به وجود منشأ انتزاع، و به امر انتزاعی مستقلا جعل تعلق نمی‌گیرد». بله، اگر بخواهیم مطلب را بشکافیم حرف شما درست است، ولی اصل مقصود چیز دیگری است؛ اصل مقصود قدما این است که وقتی می‌گوییم «فلکْ حرکتِ وضعی دائم دارد» به معنی این است که فلکْ یک وضع متجدد دائم دارد. شما قبول دارید که متحرک (یعنی فلک) وجود حقیقی دارد و نیز قبول دارید که ما فیه الحرکة (یعنی وضع فلک؛ چون حرکتْ حرکتِ وضعی است) از معقولات اولیه است و وجود حقیقی دارد، بعد می‌گویید: از اینکه متحرک در هر آنی فردی از وضع را داشته باشد، حرکت انتزاع می‌شود، یا به عبارت دیگر: از اینکه یک جسم وضع تدریجی و وجود تدریجی داشته باشد حرکت انتزاع می‌شود. پس بالاخره یک وضع متجدد دائمی اینجا وجود دارد. بنابراین ما نمی‌گوییم: حرکتْ رابط است، بلکه می‌گوییم: وضع متجددِ دائم رابط است.

جواب این اشکال حاجی باشد برای بعد که برای بررسی مجدد ایراد اول آخوند برمی‌گردیم[1].

این بود ایراد اول آخوند به بیان قدما در ربط حادث به قدیم، که ایراد مهمی است و تکرار کردیم تا در ذهنها باقی بماند چون بعد هم باید روی آن تأکید کنیم.

اشاره‌ای دوباره به ایراد سوم آخوند به بیان قدما در ربط حادث به قدیم

ایراد سوم ایشان که باز مورد اعتراض همگی واقع شده است و باید روی آن دقت کنیم این است: اینکه شما گفته‌اید «حرکت رابط است» بر این اساس است که حرکتْ از یک جهت یک امر ثابت باقی قدیم است. اشکال این است که اصلا حرکت از آن جهت که حرکت است جنبهٔ دوام ندارد، بلکه حرکت حدوث بعد از حدوث و حدوث علی‌الاتصال است. پس این مطلب از اساس غلط است، چون این گونه نیست که حرکت از یک حیث دائم و باقی باشد و از حیث دیگر حادث و متجدد، حرکت دو حیث ندارد، بلکه یک حیث

۱. [این ایراد حاجی سبزواری، در درس قبل جواب داده شده است.]

دارد که همان حیثیت تجدد دائمی است.

اشکالهایی که بر ایراد سوم آخوند وارد شده است

این ایراد هم به دو نحو مورد اشکال واقع شده بود. اول اینکه گفته‌اند: این مطلب شما خلاف آن چیزی است که خودتان و دیگران در مسألهٔ حرکت توسطیه قائل هستید. ما قبلا خواندیم که حرکت دو معنا دارد: یکی «توسط» و دیگری «قطع»، و گفتیم که اختلاف نظر است که آیا در حرکتْ آن جنبهٔ قطع وجود دارد و جنبهٔ توسط امر انتزاعی است، یا توسط وجود دارد و قطع امر اعتباری است. و نیز در گذشته خواندیم که شیخ در بسیاری از کلماتش تصریح دارد که حرکت توسطیه موجود است و حرکت قطعیه امری اعتباری است (گو اینکه از بعضی کلمات شیخ استفاده می‌شود که حرکت قطعیه هم وجود دارد) و غیر از شیخ همه معتقدند که حرکت توسطیه وجود دارد و حرکت قطعیه امری اعتباری است، و خود شما[1] هم قائل شدید که هم حرکت قطعیه وجود دارد و هم حرکت توسطیه. حال می‌گوییم شما که قائل به حرکت توسطیه بودید در حالی که قول به حرکت توسطیه قول به این است که در حرکت یک امر دائم باقی هست، چطور در اینجا انکار می‌کنید؟

اما اشکال نقضی آقای طباطبائی این است: اگر این ایراد در باب حرکت وارد باشد (که وارد نیست به همان دلیل توسط[2])، به خود شما هم که قائل به حرکت جوهریه هستید وارد است؛ چون شما هم که قائل به حرکت جوهریه هستید چاره‌ای ندارید از اینکه در جوهر به یک امر باقی دائم قائل شوید که منطبق است با حرکت به معنی توسط، و نیز به یک امر غیر دائم و متدرج که منطبق است با حرکت به معنی قطع[3]، بنابراین هر جوابی که شما می‌دهید قدما هم همان جواب را می‌دهند. اگر این ایراد وارد باشد، به خود شما هم وارد است.

این هم ایراد سوم و اشکالاتی که به آن شده است، که عجالتا اشکالات را تقریر

---

۱. [یعنی مرحوم آخوند.]

۲. [یعنی همان اشکال اول بر ایراد سوم آخوند، که قبل از همین ایراد نقضی علامهٔ طباطبائی ذکر شد.]

۳. در گذشته در کلمات خود آخوند خواندیم که همان طور که حرکت دارای دو حیثیت توسط و قطع است، ما فیه الحرکة و متحرک نیز دارای دو حیثیت توسط و قطع می‌باشند، و حتی زمان هم دو حیثیت دارد: حیثیت توسط که به آن «آنِ سیال» می‌گویند و حیثیت قطع که همان زمان مستمر و بُعد است.

کردیم تا بعد برسیم به جواب این اشکالات[۱].

دنبالهٔ اصل مطلب:

رابط حادث و قدیم وجود جوهری طبیعت است

ایشان بعد از اینکه این چهار ایراد را ذکر می‌کند، می‌گوید: حالا که معلوم شد حرکت وضعی فلکی نمی‌تواند رابط میان حادث و قدیم باشد، برمی‌گردیم به همان مطلب خودمان که گفته بودیم رابطْ وجود جوهری طبیعت است. وجود جوهری طبیعتْ هویتی است که تدرج، ذاتی آن است؛ یعنی اوّلا خودش یک هویت و واقعیت است نه یک امر انتزاعی، و ثانیا وجودی است که عین تدرج و اتصال است، حدوث دائم و فنای دائم است و حدوث و فنای اینچنینی، ذاتی این وجود است.

ذاتیات وجودْ غیر از ذاتیات ماهیت است

بعد ایشان می‌گوید: شما میان ذاتیات وجود و ذاتیات ماهیت اشتباه نکنید! اگر ما می‌گوییم: «سیلانْ ذاتی جوهر عالم طبیعت است» این ذاتی را با ذاتی باب ماهیت اشتباه نکنید و نگویید پس وقتی که ما عالم طبیعت را در ضمن اجناس و فصولش تصور می‌کنیم باید از جملهٔ ذاتیاتش سیلان هم باشد، در صورتی که چنین نیست. مثلا وقتی ما انسان را که یکی از جواهر عالم طبیعت است تعریف می‌کنیم می‌گوییم: «جوهر جسمانی نامی متحرک بالارادهٔ ناطق»، همهٔ ذاتیاتش را بیان می‌کنیم ولی سیلان در آن نیست.

آخوند می‌گوید: اشتباه نکنید! ما اصالة الوجودی هستیم و برای خود وجودْ حقیقت قائل هستیم؛ اینکه سیلان ذاتی وجود باشد غیر از این است که ذاتی ماهیت باشد. وجود عین واقعیت و عین نفس‌الامریّت است و اصلا قابل اینکه به ذهن بیاید نیست؛ یعنی محال است که ذهن بتواند وجود را مستقیما ادراک کند[۲]. خواه ناخواه هرچه که ذهن انسان از وجودات تعقل می‌کند، ماهیات آن وجودات است که این ماهیات در واقع به منزلهٔ لوازم انتزاعی از آن وجودات است. وقتی ذهن انسان با انحاء وجودات در خارج برخورد می‌کند صورتهایی از این وجودات در ذهن انسان نقش می‌بندد، که این صورتها در عین

---

۱. [جواب این اشکالات در درس قبل اجمالا بیان شده است.]

۲. اینجا بحث علم حصولی است؛ اینکه وجودْ به علم حضوری مستقیما درک می‌شود، بحث دیگری است.

اینکه به نحوی انطباق با آن وجودات دارد، ولی همهٔ احکامشان با هم یکی نیست، بلکه امر محسوس (یعنی عینیت و امر خارجی) با امر معقول متغایر و مختلف است. بعد ایشان برای اینکه از ما رفع استعجاب بشود می‌گوید: ما خیلی وقتها می‌بینیم که حکم وجود با حکم ماهیت متغایر است؛ مثلا در تعریف جوهر می‌گویند «ماهیتی است که إن وجد فی الخارج وجد لا فی الموضوع»، این یعنی اینکه: «وجود عینی جوهر حتما باید لا فی الموضوع باشد»، ولی صرف ماهیت جوهر که در ذهن آمده مانعی ندارد فی الموضوع باشد و عارضی باشد از برای ذهن. مثال دیگر اینکه: اشیاء به حسب وجود متصف می‌شوند به اشدیت و اضعفیت، در صورتی که از نظر ماهیت متصف به چنین صفاتی نمی‌شوند. به هرحال مکرر در این کتاب گفته شده است که احکام وجود با احکام ماهیت فرق می‌کند.

اختلاف وجود ذهنی و وجود عینی

بعد به مناسبت این مطلب که ذاتیات و احکام وجود (نفس عینیت) غیر از ذاتیات و احکام ماهیتی است که در عقل می‌آید، وارد مبحث دیگری می‌شوند و در آخر هم به اینکه به چه مناسبتی وارد این مبحث شده‌اند اشاره‌ای می‌کنند. می‌گویند: بدان که بسیاری از اشیاء عالم، معقولشان مماثل با محسوسشان نیست.

توضیح اینکه: ما که قائل به وجود ذهنی هستیم قهرا باید بگوییم: «شیء در خارج ماهیتی دارد و وجودی و ماهیت شیء در ذهن وجود پیدا می‌کند، پس آنچه که در ذهن است با آنچه در خارج است، از نظر ماهوی وحدت دارد». این مطلب اشکالاتی را به وجود آورده که از آنها جواب داده شده است. عمدهٔ این اشکالات آن دو اشکال معروف است که:

فجوهر مع عرض کیف اجتمع　　　أم کیف تحت الکیف کل قد وقع[1]

همان اشکالی[2] که به قول حاجی: «جعل العقول حیاریٰ و الافهام صرعیٰ فأخذ کلٌ مهرباً».

مرحوم آخوند و اتباع ایشان اشکال وجود ذهنی را به نحوهٔ خاصی حل کرده‌اند.

---

۱. [شرح منظومهٔ حاجی سبزواری، بخش حکمت، مقصد اول،فریدهٔ اولیٰ، غرر فی الوجود الذهنی.]

۲. [در شرح منظومه عبارت «جعل العقول...» مربوط به اشکال دوم است که در مصرع دوم بیان شده است.]

گفته‌اند: آنچه که در ذهن است ماهیت شیء خارجی است به حمل اوّلی، نه به حمل شایع؛ به عبارت دیگر: امر ذهنی عین ماهیت شیء خارجی هست، ولی مصداق ماهیت شیء خارجی نیست، و بینهما بونٌ بعید.

در بعضی از معانی معقوله اشکال قوی‌تر و شدیدتر می‌شود. حاجی در حاشیه تعبیر خوبی کرده‌اند، گفته‌اند: «در سایر اشیاء اختلاف وجود ذهنی با وجود عینی نظیر اختلاف لابشرط و بشرط شیء است ولی در بعضی موارد اختلاف وجود ذهنی با وجود عینی از قبیل اختلاف بشرط لا و بشرط شیء است»؛ یعنی خیلی تباین دارند؛ مثل تصور عدم[۱]. آیا وقتی که ما عدم را تصور می‌کنیم عدم را تصور کرده‌ایم یا تصور نکرده‌ایم؟ فرض این است که تصور کرده‌ایم. «عدم را تصور کرده‌ایم» یعنی چه؟ یعنی در ذهن خودمان به عدم وجود داده‌ایم. پس عدم وجود پیدا کرده است. ببینید چقدر تفاوت است میان آنچه که ما مصداق عدم اعتبار می‌کنیم[۲] و آنچه که ما به عنوان عدم در ذهن داریم! امور دیگری هم هست که از همین قبیل است و معقول آنها مضادّ است با نحوهٔ وجود عینی آنها و حتی با نحوهٔ وجود حسی و خیالیشان. مثلا مقادیر چنین‌اند؛ مقدار و کمیت در خارج وجود دارد، و در حس و خیال هم وجود پیدا می‌کند؛ یعنی مثلا وقتی شما این مدرسه را در ذهن خودتان می‌آورید، آن متصوَّر شما دارای همین ابعاد (طول و عرض و عمق) است، و حتی متصف می‌شود به اکبریت و اصغریت، یعنی متخیَّل شما گاهی بزرگتر است و گاهی کوچکتر[۳]. ولی شما مفهوم کلی مقدار را هم تعقل می‌کنید[۴]، مثل وقتی که می‌گویید «موضوع علم هندسه مقدار است». در اینجا شما کلیِ مقدار را تعقل کرده‌اید و کلی مقدار تقدّر ندارد؛ چون ثابت شده است که هیچ مفهوم کلیِ دارای تقدر نیست. پس مفهوم کلی مقدار در ذهن شما مجرد از مقدار است؛ یعنی در عین اینکه مقدار است، غیر متقدّر و مجرد از مقدار است. پس ببینید معقول آن با محسوسش چقدر تفاوت دارد!

حرکت، زمان و قوه نیز اموری هستند که وجود معقولشان با وجود محسوس و عینی‌شان صد درصد تباین دارد؛ چون همین که مثلا حرکت را تعقل کردیم، تعقل مساوی است با ثبات (یعنی لاحرکة)؛ یعنی در عین اینکه حرکت ذهنی ما معقولِ حرکت است،

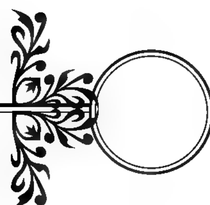
---

۱. البته مثال عدم را اینجا ذکر نکرده‌اند.
۲. عدمْ مصداق عینی ندارد.
۳. مثل موقعی که اتاقی را و خانه‌ای را که بر آن اتاق مشتمل است، تصور می‌کنید.
۴. در مثالهای قبل (مدرسه و اتاق) مصداق مقدار را تصور کرده بودید.

«لاحركة» است.

البته این مثالها اشکال بیشتری از آنچه که در جاهای دیگر وجود دارد ندارد، فقط ایشان خواسته است تـنبه بـدهد بـه ایـن مـطلب کـه بسـیاری از اشـیاء، مـعقولشان بـا محسوسشان مخالف است، و به تعبیر حاجی «مخالف است در حد تـباین، نـه آن نـوع مخالفتی که همیشه هر وجود ذهنی با وجود عینی دارد». خلاصه ایشان فصلی هم در این زمینه بحث کرده‌اند که البته بحث جوهری و مهمی در این باب نیست.





جلسهٔ شصتم

بسم الله الرحمن الرحیم

بحثٌ و تحصیلٌ

«و لک ان ترجع و تقول ان هذه الهویات المتجددة المسماة بالصور النوعیة و الطبائع الجرمیة کیف صدرت عن مؤثر قدیم...»[1].

این «بحثٌ و تحصیلٌ» یک اشکال و جوابی است دربارهٔ بحث ربط حادث به قدیم بر اساس نظریهٔ خود ایشان. این اشکال و جواب نظیر اشکال و جوابهایی است که در باب ربط متغیر به ثابت مطرح شد، ولی اینجا از راه خاصی وارد شده‌اند.

طرح اشکال

مستشکل می‌گوید: بنا بر مبنای شما که معتقدید جوهرِ متحرکِ متجددِ بالذات رابط میان حادث و قدیم است، این هویّات جوهریهٔ متجدد بالذات چگونه از مؤثر قدیم صادر شده‌اند؟ آیا این جوهر متجدد بالذات (این «طبیعت» به قول شما) نیازمند به قابل هست یا نه؟ یعنی آیا جوهر که از مؤثر قدیم صادر شده است، در مادهٔ قابلی وجود پیدا کرده است،

۱. اسفار ج ۳، ص ۱۳۳ (مرحلهٔ ۷، فصل ۳۳).

یا قابلی در کار نیست؟

اگر بگویید «قابلی در کار نیست» لازم می‌آید این صور جوهریهٔ متجدده (همین طبایعی که شما به آن قائل هستید) مجرد و قدیم باشند؛ چون فرق مجرد با مادی در این است که مجرد بلاماده است. مجردات یعنی صور محضی که چنین نیست که قبلا ماده‌ای و قابلی (شیئی که حامل استعداد آنها باشد) وجود داشته باشد و آنها در این قابل وجود پیدا کنند به گونه‌ای که واقعیتشان واقعیت وجود یک مقبول در قابل باشد.

پس اگر این صور جوهریه‌ای که شما می‌گویید از مؤثر قدیم حادث شده‌اند بلاقابل باشند، لازم می‌آید مجرد باشند و اگر مجرد باشند دیگر در آنها تجدد و طبیعت بودن معنا ندارد، بلکه غیرطبیعت و ماوراء طبیعت می‌شوند، در حالی که بحث ما در طبیعت است.

و اگر بگویید: این جوهرِ متجدد بالذات نحوهٔ وجودش نحوهٔ وجود مقبول در قابل و حالّ در محلّ است، ما از شما سؤال می‌کنیم محل و قابل این جوهرْ قدیم است یا حادث؟ اگر این قابل هم حادث باشد، به حکم این که هر حادثی نیازمند به قابل است[1] این قابل هم نیازمند به قابلی است و باز در قابل دوم هم این سخن می‌آید و... . آنوقت لازم می‌آید که هر صورت جوهریه‌ای که حادث می‌شود، در آنِ واحد این صورت عارض بر یک مادهٔ قابله شده باشد که آن مادهٔ قابله هم عارض بر مادهٔ قابله دیگری است که آن هم در مادهٔ قابلهٔ دیگری حلول کرده است الی غیر النهایه.

اما اگر مادهٔ قابله قدیم باشد باز از شما سؤال می‌کنیم که آیا ذات این ماده (یا ذات مع لوازم الذات) کافی است برای وجود این صورت مقبوله، یا کافی نیست و نیاز به شرط حادث هم هست؟ اگر بگویید «همین ذات قدیم ماده برای حلول این صورت متجدد بالذات جوهری کافی است»، می‌گوییم پس مقبول نمی‌تواند موجودی باشد که حدوث تجددی داشته باشد، بلکه باید به تمام مراتبش از ازل در قابل وجود پیدا کرده باشد، چون اگر قابل به تمام ذات قدیم است مقبول هم باید به تمام ذات قدیم باشد. و این خلاف مفروض است چون بحث ما در صورت متجدد بالذات است که از ازل تا ابد کشیده شده است.

بر این شق ایراد دیگری هم وارد است که مرحوم آخوند ذکر نکرده‌اند و خوب بود ذکر

---

۱. چون «کل حادث مسبوق بقوّة و مادّة تحملها»؛ یعنی هر حادثی باید در مادهٔ قابلی حادث شود و غیر از این محال است.

می‌کردند ولی حاجی به آن اشاره کرده‌اند و آن این است: در اینجا لازم می‌آید ماده قدیم باشد و حال آنکه ادعای شما این است که بنا بر حرکت جوهریه قدیمی [در عالم طبیعت] وجود ندارد.

توضیح اینکه: اگر شما قائل به این شق بشوید عالم را تقسیم کرده‌اید به ماده که قدیم است و هیچ حیثیت حدوثی در آن نیست، و صورت جوهری که از حیثی قدیم است و از حیثی حادث بلکه حیثیت قِدم در او همان حیثیت تجدد بالذاتِ دائم و مستمر است[۱]، و حال آنکه همهٔ سخن شما این است که عالم طبیعت به جمیع اجزاء و ذراتش متغیر و متحرک و حادث است و هیچ قدیم و ثابتی در طبیعت وجود ندارد و هرچه که در طبیعت هست از حاقّ ذات او حرکت انتزاع می‌شود.

اما اگر بگویید «مادهٔ قابله قدیم است ولی احتیاج به سلسله شرایطی دارد که تدریجا حادث می‌شوند و متعاقب یکدیگرند»، می‌گوییم اولا شما می‌خواهید حدوث حادثهای عَرَض را تعلیل کنید به حدوث ذاتی صورت جوهریه که متغیر و متجدد بالذات است، ولی اگر خود صورت جوهریه در حدوثش نیازمند به یک سلسله حادثهای متعاقب باشد ما نقل کلام می‌کنیم به خود این حادثها و می‌گوییم «خود این حادثهای متعاقبه چگونه به وجود آمدند؟ آیا علت آنها حادث است یا قدیم؟». و ثانیا باز لازم می‌آید که ماده قدیم باشد و حال آنکه بنا بر حرکت جوهریه اصلا قدیمی در عالم [طبیعت] نداریم.

خلاصهٔ اشکال طرح شده

خلاصهٔ اشکالی که بیان شد این است: شما قائل هستید که صور و هویات جوهریه[۲] متجدد بالذات هستند و همین صورت جوهریهٔ متجددهٔ بالذات رابط میان حادث و قدیم است. می‌گوییم: صورت بلاماده است یا مع‌الماده؟ اگر صورت بلاماده باشد لازم می‌آید تجرد این صورتها و طبیعت نبودن آنها؛ چون طبیعت بودنِ طبیعت و مادی بودن امر مادی به این است که تعلق به ماده داشته باشد. پس نمی‌توانید بگویید در این صور هیچ حیثیت قابلی‌ای وجود ندارد.

---

۱. به تعبیر دیگر: در این صورت عالم تقسیم می‌شود به یک امر ثابت و غیرمتحرک که مادهٔ عالم باشد، و یک امر متحرک بالذات که صورت باشد.
۲. اصلا هویت جوهر به صورتش است، شیئیة الشیء بصورته لا بمادّته.

اما اگر بگویید در این صور حیثیت قابلیّ[۱] وجود دارد، می‌گوییم: این ماده یا قدیم است یا حادث. اگر حادث باشد تسلسل لازم می‌آید (یعنی لازم می‌آید خود این مادهٔ قابل هم قابلی داشته باشد و قابل دوم هم قابلی داشته باشد و...)، و اگر قدیم باشد اقلّ محذورات این است که در عالم به جزئی قدیم و جزئی حادث یا جزئی ثابت و جزئی متغیر قائل شده باشیم و حال آنکه مدعای شما این است که این عالم به تمام ذرات و اجزائش حادث و متغیر متحرک است.

یک اشکال دیگر بنا بر قِدم ماده

بعد در آن شقی که لازم می‌آید ماده قدیم باشد، اشکال دیگری اضافه می‌کنند. می‌گویند: اگر ماده قدیم باشد لااقل لازم می‌آید انواع نیز قدیم باشند، گو اینکه افرادِ صور قدیم نباشند. (فرق است میان اینکه بگوییم «فرد قدیم است» و اینکه بگوییم «نوع قدیم است». اگر بگوییم «فرد قدیم است» معنایش این است که این فرد با همین شخصیت از ازل بوده است، تا ابد هم ادامه پیدا خواهد کرد؛ ولی اگر بگوییم «نوع قدیم است» معنایش این است که ماده‌ای وجود دارد که یک فرد از نوع به آن متلبّس است و وقتی این فرد زائل می‌شود فرد دیگری متلبّس می‌شود و وقتی دومی زائل می‌شود باز فرد دیگری و خلاصه همیشه فردی از آن نوع وجود دارد.) بنابراین علاوه بر قِدم ماده، به قدم انواع هم قائل شده‌اید و حال آنکه حرف شما این است که هیچ قدیم و ثابتی در عالم نداریم، نه قدیم فردی و نه قدیم نوعی، نه ماده و نه صورت.

این اشکالی بود که در این «بحثٌ و تحصیلٌ» مطرح شده است و البته اشکال خوبی هم هست و باید روی آن کار بشود.

جواب اشکال

مرحوم آخوند از این اشکال جواب می‌دهند گو اینکه جواب ایشان خوب کلاسه نشده است. آقای طباطبائی در توضیح حرف مرحوم آخوند در اینجا حاشیهٔ نسبتا خوبی دارند که شاید به فهم مطلب آخوند کمک کند. حالا من مطلب را به بیان دیگری عرض می‌کنم.

خلاصهٔ جواب این سؤال این است: شما هنوز رابطهٔ ماده و صورت را از یک طرف، و

---

۱. [«یاء» در کلمهٔ «قابلیّ» برای نسبت است نه تنکیر، لذا مشدد آمده.]

هویت ماده را (مخصوصا مادهٔ اولیٰ، هیولای اولیٰ) از آن جهت که ماده است از طرف دیگر، خوب تصور نکرده‌اید. شما خیال کرده‌اید این که می‌گویند «عالم طبیعت مرکّب از ماده و صورت است» به این معناست که ماده در مقابل صورت از خودش تشخص و شخصیتی دارد، آنوقت می‌گویید «صورت حادث است، ماده چطور؟ آیا ماده حادث است یا قدیم؟»؛ یعنی شما برای ماده حکمی مستقل از صورت و قهرا شخصیتی در مقابل شخصیت صورت قائل هستید. به بیان دیگر[۱]: شما ترکیب ماده و صورت را ترکیب انضمامی فرض کرده‌اید (یعنی خیال کرده‌اید در خارج دو امر به یکدیگر ضمیمه شده‌اند و در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند، یکی ماده و دیگری صورت) و بعد می‌گویید «صورت حادث است، مادهٔ قابل چطور؟ آیا حادث است یا قدیم؟»، در صورتی که این طور نیست؛ یعنی ترکیب ماده و صورت ترکیب اتحادی است و این اتحاد از قبیل اتحاد مبهم با متعین و لامتحصل با متحصل است.

ایشان می‌گویند: وحدت ماده وحدت جنسی است و نحوهٔ وجود ماده با صورت نظیر نحوهٔ وجود جنس در فصل است که وجود جنس عین وجود فصل است[۲]. مثلا در مورد انسان که می‌گوییم «حیوان ناطق»، چنین نیست که در خارج نیمی از وجود انسان حیوان باشد و نیم دیگر ناطق، و ناطقیت در حیوانیت حلول کرده باشد و این دو با یکدیگر ضمیمه شده باشند، که در این صورت در تعریف انسان باید گفت «حیوانٌ و ناطقٌ»، بلکه انسان در خارج یک هویت بیشتر نیست و حیوانیت واقعیت مبهمی است که گاهی در واقعیت ناطق موجود است، گاهی در واقعیت صاهل و گاهی در واقعیت ناهق و گاهی...، لذا در تعریف انسان گفته می‌شود «حیوانٌ ناطقٌ» یعنی حیوانٌ هو ناطقٌ.

مثال بهترش در باب اعراض است. آیا «سفید» در خارج دارای دو حیثیتِ رنگ بودن و سفید بودن است و سفیدی عارض بر رنگ بودن می‌شود؟ به عبارت دیگر: آیا در خارج دو چیز وجود دارد یکی رنگ بودن و دیگری سفید بودن، و وقتی این دو با یکدیگر ترکیب می‌شوند سفید به وجود می‌آید؟ یا اینکه اصلا رنگ بودن نمی‌تواند وجود داشته باشد مگر در ضمن سفیدی؛ یعنی «رنگ» یک معنی مبهم و یک ماهیت غیرمتعینی است که نمی‌تواند وجود داشته باشد مگر در ضمن سفیدی؛ یعنی یک وجودی هست که وقتی آن

۱. البته این تعبیر در اینجا نیامده، ولی آنچه که اینجا ذکر شده مبتنی بر همین مطلب است.
۲. ایشان این جهت را در جاهای زیادی ذکر کرده‌اند.

را به نحو متحصل اعتبار می‌کنیم می‌شود سفید یا سفیدی، و وقتی ذهن جهت مبهم و مشترک آن را اعتبار می‌کند می‌شود رنگ بودن، ولی [در خارج و واقع] رنگ بودن از سفید بودن جدا نیست.

مثال دیگر در باب اعراض، انواع عدد است. آیا ۵ عدد است که به آن پنج بودن ضمیمه شده است، یا آنچه در خارج وجود دارد ۵ است به تمام معنا در حالی که از آن، عدد بودن که امری مشترک میان انواع عدد است انتزاع می‌شود؟

مرحوم آخوند غالبا در مورد ماده و صورت می‌گوید[1]: نسبت ماده به صورت نسبت امر لامتعین است به امر متعین، مثل نسبت جنس به فصل. امر لامتعین و امر متعین [در خارج] دو چیز نیستند، بلکه اختلاف اینها در عقل است؛ یعنی وقتی که عقل یک وجود خارجی واحد را تحلیل می‌کند، به یک اعتبار جنبهٔ مشترکش را اخذ می‌کند و به آن می‌گوید «جنس» و به اعتبار دیگر می‌گوید «فصل». مثل اینکه در باب جسم طبیعی و جسم تعلیمی می‌گویند «جسم تعلیمی عارض بر جسم طبیعی است» ولی بعد می‌گویند «این عروضْ در عقل است». جسم از آن جهت که جسم است دارای تعین و تقدر خاصی نیست[2]، ولی در خارج و واقع و نفس‌الامر، جسم همیشه متقدر است و دارای تقدری از تقدرات. حال اگر جسم را از آن جهت که جسم است و منهای تقدرش اعتبار کنیم می‌شود جسم طبیعی، ولی اگر جسم را با قید تقدرش در خارج و نفس‌الامر اعتبار کنیم می‌شود جسم تعلیمی.

بنابراین ماده‌ای که وجود جدا از وجود صورت داشته باشد وجود ندارد که بعد دربارهٔ آن بحث کنیم که «آیا حادث است یا قدیم؟ ثابت است یا متغیر؟». وجود ماده مضمَّن در وجود صورت است و وقتی که چنین شد حکمش همان حکم صورت است، همان طور که هر جنسی حکمش همان حکم فصل آن است.

بنابراین اگر گفتیم صورتْ متجدّد بالذات است و ثبات و قِدم در آن معنی ندارد و هرچه هست تجدد و حدوث است، قهرا در ماده هم مطلب همین است؛ چون ماده جز همان معنی مبهمی که از صورت اعتبار می‌شود چیز دیگری نیست.

پس منشأ اشکالی که در این «بحثٌ و تحصیلٌ» مطرح شده تصویر غلط ماده است

---

۱. احیانا این مطلب از کلمات شیخ هم استفاده می‌شود.

۲. یعنی در «جسم بودن» تعین و تقدر خاصی معتبر نیست؛ یعنی در جسم بودنِ جسم معتبر نیست که مثلا یک متر در یک متر باشد یا اینکه حتی متناهی یا نامتناهی باشد.

که برای ماده شخصیتی در مقابل صورت قائل شده‌اند، در صورتی که چنین نیست.

آیا ترکیب اتحادی ماده و صورت، بدون قول به حرکت جوهریه قابل اثبات است؟

بله یک مسألهٔ دیگر هست که اگرچه مرحوم آخوند به آن تصریح نکرده‌اند ولی از مبنای ایشان می‌توان آن را استنباط کرد. از ظواهر کلمات ایشان این طور استفاده می‌شود که ما می‌توانیم قائل به هیولیٰ و صورت باشیم چه قائل به حرکت جوهریه باشیم چه قائل نباشیم، همان طور که ارسطو و شیخ و امثال آنها قائل به حرکت جوهریه نبودند ولی قائل به هیولیٰ و صورت بودند. خلاصه اغلب از کلمات مرحوم آخوند این طور برداشت می‌شود که این دو مسأله از یکدیگر جداست.

آنوقت در زمان سید صدر این مسأله مطرح شده[1] که «آیا ترکیب هیولی و صورت انضمامی است یا اتحادی؟». سید صدر ثابت کرد که رابطهٔ هیولیٰ و صورت اتحادی است نه انضمامی، و بعد مرحوم آخوند هم حرف او را دنبال و تأیید کرد.

ولی حقیقت این است که نظریهٔ ماده و صورت[2] جز با فرض حرکت در اجسام[3] غیرقابل قبول است؛ یعنی آن اتحادی که مرحوم آخوند به تبع سید صدر می‌خواهد میان ماده و صورت ثابت کند، جز با فرض حرکت جوهریه ثابت نمی‌شود. البته این مطلبی است که مسلما از مبانی خود مرحوم آخوند به خوبی استفاده می‌شود گو اینکه یادم نمی‌آید در جایی به آن تصریح کرده باشند.

آیا مبانی ارسطو با قول به ترکیب اتحادی ماده و صورت سازگار است؟

در مورد اینکه برخی به ارسطو نسبت می‌دهند که «قائل به دو قدیم و دو مبدأ در عالم بوده است: یکی مبدأ فاعلی و دیگری مبدأ قابلی، و مبدأ قابلی را مادهٔ اولیٰ می‌نامیده است و قائل به قِدم ماده و حدوث صورت بوده است» یا باید بگوییم اینها حرف ارسطو را نفهمیده‌اند و او هم تصورش در باب ماده و صورت همین تصوری بوده که ما داریم (یعنی

---

۱. قبل از او اصلا این مسأله مطرح نبوده تا رویش فکر کرده باشند و جواب داده باشند.
۲. [یعنی نظریهٔ ترکیب اتحادی ماده و صورت.]
۳. در باب حرکت گفتیم که حرکت همیشه قوه‌اش با فعلیتش آمیخته است. در باب حرکت و اشیائی که متحرکند، ما به یک بُعد طولی قائل هستیم و گفتیم که در این بعد طولی، فعلیت و قوه از یکدیگر جدا نیستند بلکه به یکدیگر آمیخته‌اند.

برای ماده شخصیتی و حکمی در مقابل صورت قائل نبوده[۱] و قائل به قدیمی در عالم نبوده بلکه صورت را که حادث می‌دانسته، به تبع صورت ماده را نیز حادث می‌دانسته) و یا باید بگوییم تصور ارسطو در باب ماده و صورت تصور غلطی بوده است؛ یعنی گو اینکه در کلمات ارسطو این مطلب مطرح نشده است[۲] که ترکیب ماده و صورت انضمامی است، ولی در عمق فکر ارسطو این بوده است که ترکیب ماده و صورت انضمامی است و ماده شخصیتی مستقل دارد.

روح جواب آخوند

پس روح جواب مرحوم آخوند این است که این مسأله برمی‌گردد به اینکه رابطهٔ ماده و صورت اتحادی است. البته ایشان در اینجا به این بیانی که من تشریح کردم تشریح نکرده‌اند بلکه همین مقدار گفته‌اند که نحوهٔ وجود هیولیٰ از قبیل نحوهٔ وجود جنس است؛ یعنی هیولیٰ در خارج همان صورت است در حالی که آن را مبهم اعتبار کرده‌ایم و وقتی چنین شد نمی‌تواند حکمی جدا از حکم صورت داشته باشد.

یک تذکر

اینجا باید مطلبی را تذکر بدهم: اینکه ما می‌گوییم «هر وجود مبهمی از آن جهت که آن را در مقابل یک وجود متعین در نظر بگیریم ماده نام دارد» نباید اسباب اشتباه بشود که کسی بگوید «ماده به معنی امر مبهم است و صورت به معنی امر متعین؛ پس هر جا در عالم امر مبهمی داشته باشیم آن را ماده می‌نامیم و هر جا امر متعینی داشته باشیم آن را صورت می‌نامیم. پس هر جنسی ماده است و هر فصلی صورت»؛ چنین نیست، بلکه مطلب از این قرار است که وقتی شیء را از جنبهٔ بالقوه بودن و بالفعل بودن در نظر می‌گیریم، از آن حیث که این شیء خودش خودش است و ماهیتی است که هست و فعلیتی از فعلیات است صورت است، و از آن حیث که این شیء می‌تواند شیء دیگر باشد ماده است، ولی باز نه به این معنا که مرزی در میان باشد و قسمتی از این شیء صورت باشد و قسمت دیگر ماده، بلکه این یک تحلیل عقلی است؛ یعنی این شیء نحوهٔ وجودی

۱. در این صورت مادّه تقریبا حکم معنای حرفی را پیدا می‌کند.
۲. این مطلب در کلمات شیخ هم مطرح نشده است.

است که صلاحیت دارد این دو معنا از آن انتزاع شود. باز تکرار می‌کنم: [ماده و صورت] مثل جنس و فصل هستند که می‌گوییم «اجزای تحلیلی‌اند»، البته نه به معنای اجزاء انیاب اغوالی، بلکه به این معنا که شیء در خارج بسیط است ولی همین وجود بسیط (همین طبیعت) به گونه‌ای است که وقتی آن را در ظرف عقل می‌بریم صلاحیت و شأنیت دارد که این دو مفهوم از آن انتزاع شود. و همان طور که ما عرض کردیم، هیولیٰ و صورت جز از نحوهٔ وجود حرکت از چیز دیگری نمی‌تواند انتزاع شود؛ یعنی این دو از جسم انتزاع می‌شوند از آن جهت که متحرک است نه از آن جهت که جسم است.

نقش صورت در قبال استعدادهای ماده

اینجا سؤال دیگری پیش می‌آید: مگر شما نمی‌گویید «ماده در هر مرحله‌ای استعداد صورتی را دارد»؟ این استعدادها در واقع چیست؟ آیا [بنا بر اینکه ماده در هر مرحله‌ای استعداد صورتی را دارد، نمی‌توان گفت] پس ماده باید امری مجزای از صورت باشد؟

جواب این است: ما گاهی مادهٔ اُولیٰ را اعتبار می‌کنیم و گاهی مادهٔ ثانیه را. مادهٔ اُولیٰ همان هیولای اُولیٰ است که قوهٔ محض است، و مادهٔ ثانیه[1] یعنی ماده در حالی که متعین و متلبس به یک صورت خاص است و مستعد برای صورتی دیگر است؛ مثلا نطفه را که می‌گوییم «مادهٔ ثانیه»، به این معناست که هیولای اُولیٰ و قوهٔ محض در آن هست در حالی که این هیولای اُولیٰ الان متلبس به صورت نطفه است؛ نطفهٔ انسان استعداد صورت انسانیت را دارد و نطفهٔ گوسفند استعداد صورت گوسفندی. پس این استعدادها برای ماده، به یک اعتبار از صورتها پیدا می‌شود؛ یعنی مثلا نطفهٔ انسان که استعداد صورت انسانیه را دارد، این استعداد مولود ماده است به علاوهٔ صورت نطفه بودن.

اینجا حتی در کلمات مرحوم آخوند هم دو بیان مختلف دیده می‌شود. گاهی می‌گویند «ماده با هر صورتی (یعنی مادهٔ ثانیه) استعداد صورت خاصی را دارد؛ مثلا دانهٔ گندم که مادهٔ ثانیه است استعداد خوشهٔ گندم شدن را دارد و دانهٔ جو که مادهٔ ثانیهٔ دیگری است استعداد جو شدن را دارد». در اینجا این استعدادها چیست؟ آیا وقتی ماده صورتی پیدا می‌کند استعدادی در آن حادث می‌شود، یا حقیقتْ چیز دیگری است؟ حقیقت این

۱. مادهٔ ثانیه یعنی آن که اُولیٰ نیست.

است که صورتها برای ماده بیشتر شکل مانع را دارند نه شکل شرط[۱].

و گاهی می‌گویند «در هیولای اُولیٰ (یعنی مادهٔ محض، قوهٔ محض، همان معنا که از همهٔ مراتب طبیعت قابل انتزاع است) استعداد همهٔ صورتها هست». [این یعنی:] هیولای اُولیٰ لاتعین محض است و هرچه شیء غیرمتعین‌تر باشد قابلیتش برای صورتهای گوناگون بیشتر است؛ یعنی استعداد از جنبهٔ عدمی پیدا می‌شود و هرچه شیء بی‌تعین‌تر باشد استعداد صورتهای مختلف در آن بیشتر است.

پس اگر ما هیولای اُولیٰ را که مجاور عدم محض است اعتبار کنیم، چون فاقد هر فعلیتی غیر از فعلیت قوه است استعداد همهٔ صورتهای عالم را دارد. اما وقتی هیولیٰ متلبس به صورتی شد خاصیت این صورت این نیست که به کمک هیولیٰ استعداد جدیدی حادث می‌کند، بلکه خاصیت صورت این است که جلوی همهٔ استعدادها را می‌گیرد الّا یک استعداد. [هیولای اُولیٰ] مثل شیئی است که در یک نقطهٔ مرکزی قرار گرفته و برای او در ذات خودش به عدد شعاعهایی که از مرکز دایره به محیط آن می‌توان کشید راه باز است، [ولی وقتی هیولیٰ متلبس به صورتی شد مثل این است که شما برای آن شیء] وضعی را به وجود بیاورید که تمام راهها بر او بسته شود غیر از یک راه.

پس صورت ملاک تمانع است و صورتها با یکدیگر تمانع و تضاد دارند. دانهٔ گندم از آن جهت که دارای مادهٔ اُولیٰ است استعداد انسان شدن در او هست، ولی صورت گندم امکان انسان شدن را از او گرفته است؛ همچنین با صورت گندم امکان گوسفند شدن، طلا شدن، جو شدن و... از دانهٔ گندم گرفته شده است، همهٔ امکانات از آن گرفته شده است الّا یک امکان (و یا احیانا دو سه امکان) و آن امکان خوشهٔ گندم شدن است.

پس این استعدادها حادث نیستند که بگویید «این استعدادها از کجا پیدا شده‌اند؟» بلکه استعداد مثل قوّه از جنبهٔ عدمی پیدا می‌شود؛ هرچه شیء از نظر صورت ضعیف‌الوجودتر باشد امکانِ «شدن» در آن بیشتر است و هرچه قوی‌الوجودتر باشد امکانِ «شدن» از نظر عرْضی برای آن محدودتر می‌شود و از نظر طولی ممکن است بیشتر شود[۲]؛ مثلا اگر یک شیء فلان معدن شد امکان اینکه معدنهای دیگر بشود از او گرفته می‌شود، بعد که گیاه شد امکانهای بیشتری از او گرفته می‌شود، بعد که حیوان شد

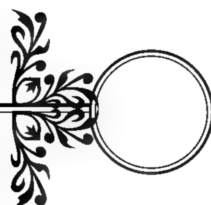
۱. مرحوم آخوند این مطلب را در باب ماهیت و ظاهرا در بعضی جاهای دیگر نیز تأیید کرده‌اند.
۲. گرچه در اینجا «بیشتر» معنی ندارد.

امکانهای بیشتری گرفته می‌شود و بعد که انسان شد باز امکانهای بیشتری از او گـرفته می‌شود. خلاصه هرچه صورتْ قوی‌تر و شدیدتر شد امکانات ماده محدودتر می‌شود. پس نقش صورتْ مانعیت است.

این جوابی بود که ما فعلا به این اشکال دادیم، ولی کافی نـیست و هـنوز مـطلب دیگری باقی است که در لابلای کلمات آخوند گفته شده است. این مطلب می‌ماند برای جلسهٔ بعد، ان‌شاءالله.



جلسهٔ شصت و یکم



بسم الله الرحمن الرحیم

در این «بحثٌ و تحصیلٌ»[1] مرحوم آخوند مطلبی را به صورت اشکال ذکر کردند و بعد در مقام جواب برآمدند. در جلسهٔ قبل اشکال و مقداری از جواب آن گفته شد، ولی چون مسأله مهم است دوباره اشکال را تقریر می‌کنیم و جوابش را به تفصیلی بیشتر (از بعضی جهات) بیان می‌کنیم.

ربط اشکال به مسألهٔ بقای موضوع در حرکت جوهریه

این اشکال از یک نظر مربوط می‌شود به مسألهٔ بقای موضوع در حرکت جوهریه. البته سابقا دربارهٔ بقای موضوع در حرکت جوهریه بحثی داشتیم که از جنبهٔ دیگری بود و در جهت عکس مطلبی بود که اینجا مطرح است. در آنجا می‌گفتیم «در هر حرکتی بقای موضوع شرط است و در حرکت غیرجوهری موضوع باقی قابل فرض است ولی در حرکت جوهریه قابل فرض نیست». آنوقت یک سلسله بحثهایی مطرح می‌شد راجع به اینکه «موضوع در حرکت جوهریه چیست؟ و اگر بخواهیم این موضوع را به نحوی باقی بدانیم

۱. اسفار ج ۳، ص ۱۳۳ (مرحلهٔ ۷، فصل ۳۳).

چگونه باید [آن را تصویر کنیم؟] و اصلا آیا لازم هست ما در حرکت جوهریه قائل به بقای موضوع شویم یا نه؟». در آنجا یکی از مطالب مرحوم آخوند این بود که اصلا ضرورتی ندارد که ما در حرکت جوهریه دنبال موضوع باقی بگردیم[۱]. این مطلب از ضمن کلمات خود مرحوم آخوند در همان جا استفاده می‌شد و روح مطلب ایشان هم همین بود، ولی مرحوم آخوند در آنجا تلاش فراوانی می‌کرد برای اینکه به نحوی که با مبانی خودش منافات نداشته باشد، بقای موضوع را در حرکت جوهریه تصویر کند، لذا می‌گفت «صورةٌ مّا باقی است» یا «ماهیت باقی است» یا «ماده باقی است».

خلاصه اینکه: در آنجا بحث از آن نظر مربوط به بقای موضوع بود که مستشکل چون می‌خواست به حرکت جوهریه اشکال کند می‌گفت: «هر حرکتی نیازمند به موضوع باقی است و چون در حرکت جوهریه بقای موضوع معنی ندارد پس حرکت جوهریه درست نیست». بعد، از این اشکال از ناحیه‌های مختلف جوابهای گوناگونی داده می‌شد که جواب اصلی این بود که در حرکت جوهریه به بقای موضوع به شکلی که در جاهای دیگر مطرح است نیاز نداریم، و [در جوابهای دیگر] از جنبه‌های مختلفی به شکلی یک امر باقی در حرکت جوهریه فرض می‌شد.

تقریر مجدد اشکال

اما در این «بحثٌ و تحصیلٌ» همان مسأله مطرح است ولی از ناحیهٔ عکس مطلب؛ یعنی مستشکل می‌گوید: بسیار خوب، ما حرکت جوهریه را قبول می‌کنیم، ولی از باب اینکه هر حرکتی، هم نیازمند به فاعل است و هم نیازمند به قابل، پس در حرکت جوهریه ناچاریم قائل به قابل شویم؛ چون اگر قابلی در کار نباشد این با مادی بودن سازگار نیست؛ یعنی اگر شیئی نحوهٔ وجودش به گونه‌ای باشد که اساسا فعل و قبول در آن راه نداشته باشد، این با مادی بودن سازگار نیست و مساوی است با مجرد بودن.

پس در اینجا باید به نحوی «قابل» فرض کنیم. حال، این قابل یا مانند مقبولش حادث است و یا قدیم است. اگر قابل حادث باشد، به حکم اینکه هر حادث مادی نیازمند به قابلی است پس قابل هم قابل می‌خواهد. نقل کلام به قابل دوم می‌کنیم و می‌گوییم

۱. گرچه آخوند این مطلب را مختصر بیان کرده بود، ولی آقای طباطبائی با حاشیه‌ای که مرقوم فرموده بودند مطلب را روشن کردند.

این قابل هم قابل می‌خواهد و...؛ یعنی صورت مفروضْ حالّ در محلی است که خود آن محل هم حالّ در موضوع و محل دیگری است که باز این محل دوم هم حالّ در محل دیگری است الی غیرالنهایة. لازم می‌آید که یک شیء که الان موجود است، در آنِ واحد علل قابلی و مادی غیرمتناهی داشته باشد.

اما اگر قابلْ قدیم باشد باز مسأله دو شق پیدا می‌کند: یا رابطهٔ قابل و مقبول به گونه‌ای است که ذات قابل بما هو قابلٌ بدون نیاز به هیچ شرطی[1]، برای حدوث مقبول کافی است، و یا کافی نیست. اگر کافی باشد (یعنی قابل تامّ القابلیه باشد) با توجه به اینکه فاعل نیز تامّ الفاعلیه است و از ناحیهٔ او هیچ حالت منتظره‌ای نیست، پس مقبول هم باید قدیم باشد. اگر مقبول قدیم شد باید به تمام وجودش قدیم باشد، و اگر به تمام وجودش قدیم شد پس نمی‌تواند حدوث تجددی داشته باشد و مرتبه‌ای قبل از مرتبه‌ای و مرتبه‌ای بعد از مرتبه‌ای داشته باشد، بلکه باید به تمام مراتبش از ازل در قابل وجود پیدا کرده باشد. و این، خلاف مفروض است، چون بحث ما در صورت متجددهٔ بالذات است که از ازل تا ابد کشیده شده است. به علاوه ایراد دیگری[2] نیز اینجا وارد می‌شود و آن این است: در این فرض لازم می‌آید که خود ماده قدیم باشد و حال آنکه مدعا این است که بنا بر حرکت جوهریه هیچ قدیمی [در عالم طبیعت] وجود ندارد.

اما اگر ماده قدیم باشد ولی ذاتُه بذاته برای حدوث مقبول کافی نباشد (یعنی تامّ القابلیه نباشد) بلکه مشروط به حدوث یک سلسله شرایط ـ که همان استعدادهای خاصی است که آناً فآناً حادث می‌شوند ـ مقبول را بپذیرد، اولا باز این اشکال لازم می‌آید که ماده قدیم باشد و حال آنکه شما می‌گویید بنا بر حرکت جوهریه اساسا هیچ امر قدیمی در عالم وجود ندارد. و ثانیا لازم می‌آید لااقل انواع قدیم باشند؛ یعنی اگر هم لازم نیاید ماده‌ای با صورتش به صورت فردی قدیم باشد، لااقل لازم می‌آید به صورت نوعی قدیم باشد و به عدد انواع، در عالم قدیم وجود داشته باشد. و ثالثا اشکالی در خود آن استعدادهای حادث پیش می‌آید به این صورت: وقتی فاعل تامّ الفاعلیه باشد ولی قابلیت قابل مشروط به حدوث استعدادهایی باشد، می‌گوییم: صورت از این جهت در این زمان حادث شده است که استعدادش در این زمان حادث شده است، ما نقل کلام به خود استعداد می‌کنیم و

۱. مثلا حدوث یک استعداد خاص.
۲. این ایراد را مرحوم آخوند ذکر نکرده ولی مرحوم حاجی ذکر کرده و خوب بود آخوند هم ذکر می‌کرد.

می‌گوییم این استعداد چرا در این زمان حادث شده است و در زمان قبل حادث نشده است؟ پس اشکال در خود استعداد باقی است.

پس در این «بحثٌ و تحصیلٌ» برمی‌گردند به مسألهٔ قابل و مسألهٔ بقای موضوع در حرکت جوهریه، ولی نه به آن صورتی که سابقا مطرح شد که بنا بر حرکت جوهریه قابل و موضوع معنی ندارد و حال آنکه در هر حرکتی وجود موضوع و حتی بقای موضوع لازم است، بلکه [اشکال] از طرف عکس مطرح می‌شود.

آنچه ما ذکر کردیم روح اشکال بود که باز به بیان دیگری عرض شد و در واقع [این اشکال] مقداری مربوط می‌شود به بحثی که در فصل هجدهم در مسألهٔ بقای موضوع بیان شد که در آنجا ایشان فرمودند: «بله، در هر حرکتی بقای موضوع لازم است» و در آخر اشاره‌ای کردند به اینکه «لکن این مسأله توضیح و استثنائی دارد که در آینده بیان می‌کنیم»، و مقداری هم (یعنی از جهت جواب اشکال) مربوط می‌شود به فصل دوازدهم که در مسألهٔ محرک اول و اثبات محرک عقلی بود[1].

مشکل نوشته‌های تألیفی مرحوم آخوند

یکی از مشکلات این کتاب و به طور کلی یکی از مشکلات نوشته‌های تألیفی مرحوم آخوند این است که مطالب ایشان منظم نیست و به یادداشتهای متفرقه شبیه‌تر است، برخلاف آن نوشته‌های ایشان که به صورت تعلیقه بر گفته‌های دیگران است مثل **تعلیقهٔ شفا** و **تعلیقهٔ حکمة الاشراق** و **شرح هدایهٔ میبدی**، که خیلی منظم‌تر و مرتب‌تر و جمع و جورتر است، مثل اینکه حرفهای دیگران حرفهای ایشان را متمرکز کرده است. و لهذا گاهی برای روشن شدن یک مطلب باید مجموع حرفهای ایشان را از فصلهای متعدد استخراج و جمع‌بندی کرد.

جواب اشکال:

در حرکت جوهریه نیازی به بقای موضوع نداریم

در جواب این اشکال، ایشان همان مطلبی را که قبلا اشارةً فرموده بودند و آقای طباطبائی

---

۱. ما فصل دوازدهم را خیلی مفصل توضیح دادیم.

هم آن را به طور خلاصه در حاشیهٔ فصل بقای موضوع[۱] ذکر کرده بودند، به طور مفصل بیان می‌کنند. آقای طباطبائی در آن حاشیه گفته بودند اصلا در حرکت جوهریه نیازی به موضوع باقی نداریم.

مرحوم آخوند همین مطلب را در اینجا بیان می‌کند و در جاهای دیگر **اسفار** هم این مطلب به طور متفرقه آمده است، و مطلب عمیقی هم هست.

ایشان می‌فرمایند[۲]: «مسألهٔ موضوع و قابل در حرکت جوهریه به شکلی فرض می‌شود و در حرکات عَرَضیه به شکلی دیگر». این مطلب جزء مطالب اساسی‌ای است که در حرکت جوهریه باید درنظر داشت.

در باب حرکت عَرَضیه، یک جوهر متحصلِ بالفعل وجود دارد؛ یعنی امری وجود دارد که قطع نظر از ما فیه الحرکه، خودش تحصل و تحققی دارد و در وجودش از ما فیه الحرکه بی‌نیاز است. قبلا گفتیم که در حرکت عرضیه، موضوع که یک امر متحصل و متحقق بالفعل است، در ما فیه الحرکه حرکت می‌کند. همچنین گفته شد که معنی صحیح «حرکت در مقوله» این است که موضوع در هر آنی فردی از ما فیه الحرکه را دارد. به هرحال در حرکت عرضیه واقعا یک نوع فعلیت و قبول عینی وجود دارد؛ یعنی یک امر بالفعل یک عرض را قبول می‌کند.

اما در باب حرکت جوهریه گرچه قابل و فاعل وجود دارد، ولی قابل و فاعل تا حد زیادی جنبهٔ عقلی پیدا می‌کند؛ یعنی اختلاف فاعل و قابل اختلاف تحلیلی می‌شود نه اختلاف عینی. در حرکات عرضیه قابل با مقبول اختلاف عینی دارد، یعنی قابل قطع نظر از مقبول هویتی دارد، لذا گفتیم معنای [حرکت عرضیه] دارا شدن چیزی است که خودش وجود دارد. و لهذا [در حرکات عرضیه] وجودْ وجودِ رابطی است و جاعلْ جعل وجود رابطی می‌کند؛ یعنی جاعل جعل حرکت می‌کند برای ذاتی که قطع نظر از این جعل و جاعل، در مرتبهٔ قبل از این جعل وجود دارد؛ مثل: جعلُ جسمٍ أبیضَ، که این جعل غیر از اصل جعل الجسم است؛ یعنی جسمِ مجعول و متحقق، در مرتبهٔ دیگر یُجْعَلُ أبیضَ، که این جعل دوم به وجود رابط تعلق می‌گیرد و لهذا این جعل جعل تألیفی است. پس در اینجا خود موضوع قطع نظر از شیء مجعول تحققی دارد.

---

۱. [اسفار ج ۳، ص ۸۷، تعلیقهٔ ۱.]
۲. در فصل دوازدهم و جاهای دیگر هم این مطلب را بیان کردیم.

اما در باب حرکت جوهریه که هیولای اُولیٰ را موضوع و قابل می‌دانیم، این‌گونه نیست که موضوع و قابل قطع نظر از صورت تحققی داشته باشد و بعد جاعل و علت، صورت را برای ماده جعل کند آنچنان که بیاض را برای جسم جعل می‌کند که جعل جعل تألیفی بشود، بلکه اصلا ماده امر مبهمی است که مضمَّن در صورت است و اختلاف این دو، اختلاف تحلیلی است؛ یعنی جاعل به جعل بسیط هویتی را جعل می‌کند که از آن، دو معنی انتزاع می‌شود: ماده و صورت. چقدر فرق است بین اینکه اختلاف دو شیء اختلاف تحلیلی باشد و اینکه اختلاف دو شیء اختلاف عینی باشد! در جنس و فصل ـ که خود ایشان به عنوان مثال ذکر کرده‌اند ـ مطلب همین طور است. چنین نیست که علت، اول حیوان را (که همان معنی جنسی است) متحقق کند و بعد ناطق را (که همان فصل است) به او ملحق کند چنانکه جسم تحقق دارد و بیاض به آن ملحق می‌شود، بلکه جنس همیشه در ضمن یک فصل است، و اگر تبدل نوع هم صورت بگیرد این گونه نیست که جنسِ بدون فصل دارای فصل شده باشد بلکه جنسِ در ضمن یک فصل، فصلش عوض شده و دارای فصل دیگری شده است. جاعل حیوان را به عین جعل ناطق جعل می‌کند نه اینکه اول حیوان را جعل کند ثمّ یَجْعَلُ الحیوانَ ناطقاً، کما اینکه عکسش هم نیست؛ یعنی این گونه نیست که اول ناطق را جعل کند ثمّ یَجْعَلُ الناطقَ حیواناً؛ اصلا «ثمّ»ای در کار نیست، بلکه جاعل ناطق را جعل می‌کند و این جعل ناطق عین جعل حیوان است کما اینکه جعل بیاض عین جعل اصل لون است؛ یُجْعَلُ البیاضُ و یُجْعَلُ اللَّونُ بِعَیْنِ جَعْلِ البیاضِ لابِجَعْلٍ آخَرَ. پس در واقع امر واحدی جعل می‌شود [که دو معنی از آن انتزاع می‌شود؛] آن معنی که تحصل بیشتری را می‌فهماند فصل و نوع است [و آن معنی که ابهام دارد جنس است.] مسألهٔ ماده و صورت عین مسألهٔ جنس و فصل است.

ماده و صورت جز در پرتو حرکت قابل فرض نیست

همان طور که قبلا عرض کردیم، به عقیدهٔ ما ماده و صورت جز در پرتو حرکت قابل فرض نیست؛ یعنی اگر جوهرها را ساکن تلقی کنیم تصور ماده و صورت خیلی مشکل است و قائل شدن به سکون، مساوی است با اینکه برای ماده در مقابل صورت شخصیتی قائل شویم که در این صورت قهرا ماده ماده نخواهد بود. و لهذا ما گفته‌ایم «خود همین تحول ماده و صورت دلیل بر حرکت جوهریه است» و این همان برهانی است که مرحوم آخوند نیز در بعضی کلماتش می‌گوید، و آقای طباطبائی هم تکیه‌گاهشان بیشتر همین برهان

است. و این بالاخره برمی‌گردد به اینکه اصلا ماده و صورت جز به صورت امور طولی و حرکتی قابل فرض نیست.

خلاصهٔ جواب مرحوم آخوند

مرحوم آخوند در جواب اشکالی که در این «بحثٌ و تحصیلٌ» مطرح شد می‌گوید: این سؤال در قابل و مقبولهایی قابل تصور است که قابلیت و مقبولیت، به همان معنای دقیقی که در باب موضوع و عرض مطرح است، خارجیت داشته باشد و وجود قابل غیر از وجود مقبول باشد، و الّا اگر ما صورتِ بما هی صورةٌ و مادهٔ بما هی مادةٌ (یعنی هیولای اُولیٰ) را در نظر بگیریم، اصلا در ظرف خارج قابلیت و مقبولیتی نیست، چون خارجیتِ قابلیت و مقبولیت فرع بر این است که برای قابل تحصل مستقلی از مقبول قائل باشیم.

تکمیل مطلب آخوند در ربط حادث به قدیم

حرف مرحوم آخوند در باب ربط حادث به قدیم این بود که[۱]: فقط جوهر متغیر بالذات می‌تواند رابط حادث و قدیم باشد. ایشان به کلام دیگران که گفته‌اند «حرکت وضعی فلک (که از حرکات عرضیه است) رابط است» اشکال کرد. اشکال ایشان در واقع نیمی از مطلب بود و اگر ایشان مطلب دیگری را که از حرفهای خودشان است اضافه کرده بودند [بهتر بود.] آن مطلب این است: ما در باب ربط حادث به قدیم و ربط متغیر به ثابت، نیازمند به امری هستیم که به جعل بسیط قابل جعل باشد و در عین اینکه به جعل بسیط قابل جعل است امری باشد که از یک جنبه حادث است و از جنبهٔ دیگر قدیم. در حرکت عرضیه‌ای که شما[۲] در نظر گرفتید اگر بخواهیم نفس حرکت را یک پدیدهٔ مستقل در مقابل ما فیه الحرکه و موضوع بدانیم مثل این است که «حدوث» را امری مستقل در مقابل حادث بدانیم، در حالی که «حدوث» پدیدهٔ مستقلی در مقابل حادث نیست بلکه همان وجود بعدالعدمِ حادث است. حرکت هم وجود و حدوث بعدالعدم تدریجی است. ما به حرکات عرضیه [و به طور کلی] به مفهوم حرکت به عنوان یک پدیدهٔ مستقل در عالم نمی‌توانیم نگاه کنیم؛ نمی‌توانیم بگوییم در عالم اشیائی (مثل انسان و درخت و اسب و رنگ و عدد)

---

۱. ما هنوز گوشه و کنار مطلب ایشان را جمع نکرده‌ایم، در این بین مطالبی می‌گوییم که در ذهنها باقی بماند.
۲. [خطاب به شیخ و امثال او.]

وجود دارند و در کنار آنها «حرکت» هم وجود دارد. این مثل این است که بگوییم در عالم اشیائی وجود دارند و در کنار آنها «حدوث» هم وجود دارد. بله «حدوث» وجود دارد اما «در» همهٔ اینها وجود دارد نه اینکه پدیده‌ای جداگانه باشد. انسان وقتی وجودش وجود بعدالعدم شد می‌گوییم «حدوث انسان»، رنگ وقتی وجودش وجود بعدالعدم شد می‌گوییم «حدوث رنگ»، عدد وقتی وجودش وجود بعدالعدم شد می‌گوییم «حدوث عدد».

پس «حدوث» پدیده‌ای در مقابل پدیده‌ها نیست، بلکه نحوهٔ وجود این پدیده‌هاست. حرکت هم همین طور است؛ یعنی ما نمی‌توانیم حرکت را به صورت پدیده‌ای در کنار پدیده‌ها بدانیم، بلکه به یک معنا در همهٔ پدیده‌ها هست و همه چیز حرکت است [و] به یک معنا خودش به تبع اشیاء دیگر موجود است. پس حرکت بما هی حرکةٌ (یعنی ماهیت حرکت بما هی حرکةٌ) حکمی ندارد و باید برویم سراغ متحرکها و ما فیه الحرکه‌ها.

حالا می‌رویم سراغ متحرکها. مطلب بسیار مهمی که خیلی جاها در خلال کلمات مرحوم آخوند آمده است ـ و عجیب این است که در موارد خیلی لازم آن را نگفته و مثل اینکه فرض کرده مورد توجه است ـ این است: اگر حرکتْ عرضی باشد نمی‌تواند رابط باشد؛ چون حرکت عرضی حکم عرض را پیدا می‌کند و در عرض مقبول غیر از قابل است، مقبول که غیر از قابل شد علیت و جعلْ تألیفی خواهد بود، پس جاعل یَجْعَلُ الموضوعَ متحرّکاً نه اینکه یَجْعَلُ نفسَ الحرکة. (در حرکت عَرَضی یجعلُ نفسَ الحرکة معنی ندارد بلکه یجعلُ الشیءَ متحرّکاً معنی دارد.) وقتی که جعل، تألیفی و مرکب شد مطلب دیگری عود می‌کند و آن این است که: علة المتغیر متغیر، یعنی هرجا متغیرْ متغیرِ به جعل تألیفی باشد (یعنی هر جا ذات متغیر امری باشد و تغیر امری دیگر) علت متغیر هم باید متغیر باشد.

تنها در جایی علت متغیر می‌تواند ثابت باشد که معلول او مجعول به جعل بسیط باشد؛ یعنی جاعل به جعل واحد حقیقتی را جعل کند که در ذات خودش متغیر است. وقتی به سراغ حقایقی می‌رویم که حرکت (یعنی حدوث تدریجی) را می‌پذیرند می‌بینیم یگانه حقیقتی که قابل جعل به جعل بسیط است حقیقت جوهری است.

وارد نبودن اشکالهای حاجی سبزواری و علامه طباطبائی به مرحوم آخوند

بنابراین نه اشکال حاجی بر حرف مرحوم آخوند در ربط حادث به قدیم وارد است و نه نقدهای آقای طباطبائی. آخوند در این «بحثٌ و تحصیلٌ» به طور اشاره همین مطلب را

ذکر کرده‌اند و عجیب این است که اتفاقا در اینجا آقای طباطبائی یک حاشیهٔ بسیار خوب و عالی دارند که قسمتی از مطالب آخوند در اینجا را بهتر از همه توضیح داده‌اند و حق این بود که با توجه به آنچه در اینجا گفته‌اند و اینکه خودشان به همین مطلب توجه دارند، آن اشکالها و نقدها را به مرحوم آخوند وارد نمی‌کردند.

در حرکت جوهریه، قابلْ حکمی مستقل از مقبول ندارد

وقتی این مطلب ثابت شد که قابل و مقبول در حرکت جوهریه اثنینیت عینی و خارجی ندارند بلکه اثنینیتشان عقلی است، می‌گوییم: پس در اینجا قابل حکمی مستقل از مقبول ندارد که بپرسیم حادث است یا قدیم؟، بلکه در حکمش تابع صورت است؛ یعنی اگر صورت (مقبول) حادث بود قابل هم حادث است و اگر قدیم بود آن هم قدیم است. [در اینجا] وقتی صورت حادث و متجدد بالذات است ماده هم به تبع صورت همان حکم را پیدا می‌کند و حکم مستقلی ندارد.

بازگشت جنبه‌های قابلی به جنبه‌های عدمی

بعد مرحوم آخوند می‌گوید[1]: اگر نظر شما به مادهٔ اولیٰ باشد مطلب از همین قراری است که بیان شد و اگر نظر شما به مادهٔ ثانیه[2] باشد باز هم در نهایت امر جنبه‌های قابلی برمی‌گردد به جنبه‌های عدمی و به مادهٔ اولیٰ؛ یعنی در مادهٔ ثانیه صورت بما أنها صورةٌ ماده نیست، بلکه باز هم همان مادهٔ اولیٰ مادهٔ اصلی است و همهٔ جهات قابلیت برمی‌گردد به مادهٔ أُولیٰ، گو اینکه از نظر استعدادات لاحق، ما به مجموع ماده و صورت می‌گوییم ماده.

توضیح اینکه: در حرکت جوهریه جنبهٔ مادی و قابلی در نهایت امر برمی‌گردد به جهات نقص و جنبهٔ عدمی اشیاء؛ یعنی در میان حقایق عالم هستی حقیقتی هست که آن حقیقت تشکیل‌دهندهٔ عالمی[3] است که در صفّ النّعال عوالم دیگر قرار گرفته و نحوهٔ وجود [آن حقیقت] به این صورت است که عدم و وجود در آن متشابک است و از ذاتش و نحوهٔ وجودش عدم انتزاع می‌شود، هر مرتبه‌اش فاقد مرتبهٔ دیگر است، مرتبهٔ قبلی فاقد

۱. اینجا آقای طباطبائی توضیح خوبی داده‌اند.
۲. یعنی هیولای اُولیٰ در حالی که متلبس به صورتی است و ماده است برای صورتی دیگر.
۳. یعنی عالم طبیعت.

مرتبهٔ بعدی و مرتبهٔ بعدی فاقد مرتبهٔ قبلی است به طوری که این مراتب نوعی پیوستگی دارند. پس ماده در نهایت امر برمی‌گردد به جنبهٔ عدمی.

در جلسهٔ پیش عرض کردم که راجع به استعدادهای لاحقه دو نظریه هست و هردو نظریه هم در کلمات مرحوم آخوند پیدا می‌شود. یک نظریه این است که مادهٔ اولیٰ (هیولای اولیٰ) جنبهٔ قوهٔ محض و قابلیت محض است و ماده با هر صورتی منشأ یک استعدادِ حادث می‌شود برای صورت بعدی. نظریهٔ دوم این است که مادهٔ اولیٰ به حکم همان ضعف وجودش و قوهٔ محض بودنش استعداد همه چیز است (استعداد جز جنبهٔ عدمی چیز دیگری نیست) و هر صورتی مانع فعلیت یافتن هر استعدادی است الّا یکی دو تا. مثلا وقتی گفته می‌شود «مادهٔ گندم مستعد انسان شدن نیست ولی مادهٔ نطفهٔ انسان مستعد انسان شدن هست» ابتدائاً این گونه به نظر انسان می‌آید که نطفهٔ انسان مادهٔ خاصی است که استعداد خاصی را دارد که همان استعداد انسان شدن است و مادهٔ گندم استعداد دیگری را دارد و استعدادی که این ماده دارد آن ماده فاقد است و استعدادی را که آن دارد این فاقد است. اگر استعدادها را به معنای وجودی بگیریم این مطلب درست است، ولی [اگر به معنای عدمی بگیریم] این مطلب غلط است. [اگر استعدادها را به معنای عدمی بگیریم مطلب از این قرار است که:] مادهٔ گندم و مادهٔ نطفهٔ انسان استعداد هر صورتی را دارند، ولی مادهٔ نطفهٔ انسان که متلبس به صورت نطفهٔ انسان است، این، صورت نطفهٔ انسان است که از میان استعدادهای نامتناهی، این ماده را متعین و متخصص می‌کند به یکی (یا دوتا) و فقط راه انسان شدن را به روی آن باز می‌گذارد و تمام راههای دیگر را به رویش می‌بندد. و لهذا هرچه شیء ضعیف الوجودتر باشد امکانات بیشتری به رویش باز است[1] و هرچه قویّ الوجودتر و تامّ الوجودتر باشد [باب] انواع فعلیتها بیشتر به رویش بسته می‌شود. در مقام مثال عرفی برای این مطلب می‌گوییم: انسانی که دارای هیچ ملکه‌ای نیست امکان هزار نوع کار ـ اعم از کار خوب و کار بد ـ برای او هست، ولی همین که ملکهٔ تقوا پیدا کرد، این ملکه از میان این هزار راه، مثلا نهصد راه را بر او می‌بندد.

بنابراین، جنبه‌های استعداد در نهایت امر برمی‌گردد به جنبه‌های عدمی. پس در محل بحث، مسألهٔ قابل و مقبول در کار نیست، بلکه نحوه‌ای از وجود مطرح است که در

۱. مقصودمان از نظر کثرت امکانات است نه از نظر شرافت فعلیتها.

ذات خود بسیط است[1] و از آن، عدمهایی انتزاع می‌شود که از آن عدمها ماده و قوه و استعداد و امثال اینها انتزاع می‌شود. این مطلب، آن مقداری است که به طور صریح از حرفهای مرحوم آخوند در اینجا استنباط می‌شود.

مطلب عالی علامه طباطبائی: کثرت عَرْضی صورتها نیز اعتباری است

اینجا آقای طباطبائی مطلبی در حاشیه دارند که از جمله حرفهایی است که ایشان در نوشته‌های فارسی و عربی خودشان خیلی روی آن تکیه دارند و در اینجا معتقدند مرحوم آخوند هم همان مطلب را می‌گوید. این مطلب را ـ که اینجا به صورت توضیح حرف مرحوم آخوند بیان می‌کنند ـ دیگران از حرف مرحوم آخوند استنباط نکرده‌اند و حرف بسیار عالی‌ای هم هست.

[قبل از بیان مطلب آقای طباطبائی مقدمه‌ای ذکر می‌کنیم:] در باب عالم طبیعت انواعی از کثرت قابل بحث است. یکی همان کثرت قابل و مقبول است که آیا میان ماده و صورت کثرتی هست یا نه[2]؟ گفتیم که چنین کثرتی عینی نیست بلکه بیشتر برمی‌گردد به تحلیل عقلی.

بحث دیگر راجع به کثرت طولی صورتهاست. مثلا شیئی نطفه می‌شود (یعنی صورت نطفه بودن پیدا می‌کند) بعد علقه می‌شود، بعد مضغه می‌شود تا اینکه انسان می‌شود، این صورتها با یکدیگر چه نسبتی دارند؟ آیا واقعا کثرتی در کار است، یا اینکه این تجزیه‌ها نیز کار ذهن است و [در عالم عین] یک واقعیت متصل و متدرج و ذی‌مراتب بیشتر وجود ندارد؟ بدون شک مُختار مرحوم آخوند که در بسیاری از کلمات خودش به آن تصریح کرده همین شق دوم است و اصلا معنای حرف ایشان که می‌گوید «حرکت جوهریه خَلع و لَبس نیست بلکه لَبس بعد از لَبس است» همین است.

اگر بپرسید: پس چرا مرحوم آخوند گاهی اسم صورت سابقه و صورت لاحقه را می‌آورد و می‌گوید «صورت سابقه ماده را مستعد می‌کند برای صورت لاحقه و باز این صورت لاحقه برای صورتی دیگر»؟ آیا از اینجا معلوم نمی‌شود که ایشان به کثرتی قائل است؟

---

۱. «بسیط است» یعنی مرکب نیست، دو شیء نیست. قبلا گفتیم ماده و صورت دو امری که ضمیمه به یکدیگر بشوند نیستند، بلکه [اجزاء] تحلیلی‌اند.
۲. همان بحثی که اینجا مطرح بود.

در جواب می‌گوییم: خود مطالب مرحوم آخوند نشان می‌دهد که ما گاهی به وجود نظر می‌کنیم و گاهی به ماهیت. وقتی به وجود نظر کنیم وحدت است و وقتی به ماهیت ـ که امری اعتباری است ـ نظر کنیم کثرت است، ولی این کثرتْ کثرت اعتباری است. پس اگر گاهی صورتها را تقطیع می‌کنیم و می‌گوییم «صورت سابق از بین رفت و صورت لاحق آمد و باز صورت لاحق از بین رفت و صورتی دیگر آمد» در واقع این کثرت کثرت به حسب اعتبار است و الّا در عالم عین تمام این صورتها صورت واحد و مراتب یک واحد هستند. پس جنبهٔ وجود را نباید با جنبهٔ ماهیت اشتباه کنیم؛ اگر به جنبهٔ وجود نظر کنیم می‌بینیم در میان این صور طولیه وحدت حکمفرماست و اگر جنبهٔ ماهیت را نگاه کنیم می‌گوییم «هیولای ثانیه متلبس به صورتی است و مستعد برای صورت دیگر». ما با چشم ماهیت‌بین تعبیر به کثرت می‌کنیم و الّا با چشم حقیقت‌بین این تعبیر درست نیست.

مطلب آقای طباطبائی این است: ما در عالم طبیعت علاوه بر کثرت طولی صورتها[۱] کثرت دیگری نیز می‌بینیم. ما صورتهایی مثل گندم، جو، انسان، اسب و درخت را می‌بینیم که هرکدام از اینها برای خودش است؛ این هم نوعی کثرت است، منتها کثرت عَرْضی. حال آیا در اینجا هم در واقع وحدتی حکمفرماست؟ یعنی آیا با نظر واقع‌بینانه تمام عالم طبیعت یک ماده و یک صورت است (ماده هم، چنانکه گفتیم، هیچ حقیقتی ندارد جز تحلیلی از صورت) و به تعبیر دیگر: تمام عالم [طبیعت] از نظر عَرْضی هم یک حقیقت است؟ یعنی این کثرت انواع که ما می‌بینیم، از نظر ماهوی است و درست هم هست، ولی از نظر وجودی تمام عالم یک واحد است و این کثرتها مثل کثرت مراتب و کثرت امواج دریاست[۲] و در واقع در عالم یک حرکت وجود دارد که این حرکت ذوشُعَب است.

این نظریه نظریهٔ خیلی بزرگ و عجیبی است وعقیدهٔ آقای طباطبائی همین است. [بنابراین] وقتی می‌گوییم «حرکت جوهریه»، معنایش این نیست که در عالمْ انواع حرکات جوهریهٔ جدا از هم به عدد انواع بلکه به عدد اشخاص وجود دارد؛ بله به یک اعتبار به عدد

۱. کثرت طولی مثل اینکه: ماده مسیری را طی می‌کند و بعد در یک جا متوقف می‌شود، یا: گیاهی رشد می‌کند و بعد به مرحله‌ای می‌رسد که زرد می‌شود و ماده برمی‌گردد به حالت اول.
۲. البته ایشان مثال «امواج دریا» را ذکر نکرده‌اند.

اشخاص حرکت جوهریه وجود دارد، ولی به اعتبار دیگر تمام این حرکتها مراتب یک حرکت هستند و تمام این انواع و اشخاص، مراتب یک حقیقت و واقعیت هستند.

ایشان خواسته‌اند این مطلب را از عبارات مرحوم آخوند در اینجا استنباط کنند ولی این، قدری مشکل است، گو اینکه از عبارات دیگر مرحوم آخوند شاید بشود این مطلب را استفاده کرد[۱]. ایشان در جلد دوم **اسفار** در بحث هیولیٰ و صورت مطلبی دارد که متأسفانه فقط به صورت احتمال و فرضیه آن را بازگو کرده و رد شده و ای کاش خودش این مطلب را تعقیب می‌کرد. مطلب این است: اینکه ما قائل به فصل و وصل هستیم و مثلا می‌گوییم «آب غیر از هواست، هوا غیر از آتش است، گیاه غیر از جماد است...»، آیا به این معناست که ما اینها را امور جدا از یکدیگر می‌دانیم؟ یعنی آیا همان جدایی که طرفداران ذیمقراطیس میان ذرات قائل بودند، ما نیز لااقل میان این افراد انواع قائل هستیم؟ یا نه، طبق احتمال دیگر اصلا هوا و آب یک جسمند، جسم واحدی که در یک درجه رقیق‌تر است و در درجهٔ دیگر غلیظ‌تر (مثل خود هوا که هرچه بالاتر برویم رقیق‌تر می‌شود و اصلا در آن بالا خاصیتش فرق می‌کند)؛ یعنی ما هوا و آب را به صورت دو نوع می‌بینیم ولی در واقع اینها مراتب جسم واحدند.

مرحوم آخوند در آنجا به صورت یک احتمال می‌گوید: تمام اجسام عالم یک جسمند و اختلاف در مراتب است، مثل اینکه یک آب در یک جا غلیظ‌تر و متراکم‌تر باشد و در جای دیگر رقیق‌تر؛ یعنی اختلاف اجسام اختلاف مراتب یک حقیقت و یک واحد است[۲] نه اینکه مثلا هوا و آب واقعا از یکدیگر منفصل باشند ولی در کنار و مجاور هم قرار گرفته باشند[۳].

---

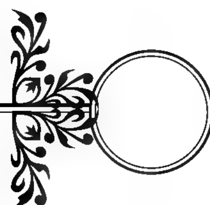
۱. **سؤال:** این حرکت ذوشُعَب با حرکات مختلف در موارد مختلف چه فرقی می‌کند؟
استاد: حرکت ذوشعب مثل این است که یک شیء در آنِ واحد حرکتهای مختلف داشته باشد؛ مثل فرضیه‌ای که امروز در مورد زمین می‌گویند که زمین در آنِ واحد یازده حرکت دارد؛ یعنی یک زمین است که هم حرکت انتقالی دارد هم حرکت وضعی و هم یک سلسله حرکات دیگر. [قول به حرکت ذوشعب،] یعنی تمام حرکتهایی که در عالم طبیعت است در عین کثرت برمی‌گردد به شیء واحد؛ یک شیء است که دارای حرکت ذوشؤون است؛ مثل اختلاف موجهای دریا که هیچ موجی عین موج دیگر نیست، ولی در عین حال متموّج واحد است.

۲. مثل اجزاء آب که به یکدیگر متصلند.

۳. این مطلب نظیر فرضیه‌ای است که امروز پیدا شده که می‌گویند: اختلاف اشیاء فقط مثل اختلاف مراتب موج است و الّا در واقع یک حقیقت است.

خلاصه مرحوم آخوند در آنجا چنین حرفی زده است، که اگر آن را قبول کنیم آنچه که اینجا آقای طباطبائی به ایشان نسبت می‌دهند به طریق اولیٰ قابل تأیید است. به هرحال مطلب، فوق‌العاده قابل تأمل است.





جلسهٔ شصت و دوم

بسم الله الرحمن الرحيم

«و اما السؤال عن اختصاص کل صورة خاصة بوقتها الجزئی...»[1].

خلاصهٔ مباحث قبل

در مسألهٔ قابل در حرکت جوهریه، بالاخره رسیدیم به این بحث که قابل نسبت به مقبول اثنینیتی ندارد و اگر اثنینیتی هست، تا حد زیادی تحلیلی و عقلی است، مثل جنس و فصل که کثرت تحلیلی و عقلی دارند. اینکه می‌گوییم «اثنینیت عقلی و تحلیلی است» به این معناست که واقعیتی هست که قابلیت دارد این دو معنا از آن انتزاع شود و این انتزاع گزاف و انیاب اغوالی نیست.

بعد به مطلب خیلی خوبی که توجیه کنندهٔ بسیاری از مطالب دیگر است رسیدیم، و آن مطلب این بود: دربارهٔ توجیه رابطهٔ ماده و صورت از یک جهت، و رابطهٔ صورتهای طولی از جهت دیگر، و همچنین رابطهٔ صورتهای عرضی، دیدگاهها مختلف است. وقتی از دیدگاهِ کثرت نگاه می‌کنیم ماده‌ای می‌بینیم و صورتی؛ [یعنی] هیولای اُولیٰ را به

۱. اسفار ج ۳، ص ۱۳۸ (مرحلهٔ ۷، فصل ۳۳).

عنوان یک جوهر در مقابل صورت می‌بینیم که یکی حالّ و دیگری محل است. [همچنین در صور طولیه] هیولای ثانیه را جدای از صورت لاحق می‌بینیم و می‌گوییم «هیولای ثانیه استعداد خاصی دارد برای صورت بعدی و وقتی صورت لاحق آمد، صورت اول به یک اعتبار زائل می‌شود و باز هیولیٰ با صورت لاحق، استعداد برای صورتی دیگر دارد». همچنین امور عَرَضی را مباین و جدا و منفصل از یکدیگر می‌بینیم. پس با یک دید این کثرتها را می‌بینیم.

ولی اگر یک دید وسیع‌تر و کلی‌تر ـ کأنّه از بالا ـ داشته باشیم این کثرتها تبدیل به وحدتها می‌شوند؛ یعنی می‌بینیم که مثلا کثرت ماده و صورت کثرت واقعی و عینی نیست، بلکه در واقع آن موجودی که می‌گوییم مرکب از ماده و صورت است، نحوهٔ وجودی دارد که در آن، نقص و کمال و وجود و عدم با یکدیگر درآمیخته‌اند و از جنبهٔ عدمی آن، ماهیت انتزاع می‌شود.

بعد می‌بینیم این وجود یک وجود واحدِ متصلِ کشیده شده است که مراتبش ذاتا بر یکدیگر تقدم و تأخر دارند. (عین همان بیانی را که دیگران در باب زمان گفته‌اند که «تقدم و تأخر ذاتی زمان است»، ما در باب جوهر می‌گوییم؛ یعنی می‌گوییم: تقدم و تأخر ذاتی مراتب[1] جوهر است.)

چرا هرکدام از مراتب جوهر اختصاص به زمانی خاص دارد؟

اینجا سؤالی مطرح می‌شود به این مضمون: چرا بعضی از مراتب جوهر اختصاص دارد به یک زمان و بعضی دیگر اختصاص دارد به زمان دیگر و چرا آن مرتبه‌ای که اختصاص به این زمان دارد در آن زمانِ دیگر نیست و آن مرتبه‌ای که اختصاص به آن زمان دارد در این زمان نیست؟

جواب: تقدم و تأخر، ذاتی مراتب جوهر است

ایشان می‌گوید: جواب این سؤال از آنچه گفتیم روشن است. این که گفتیم «تقدم و تأخرْ، ذاتی مراتب جوهر است» یعنی زمان امری بیرون از این مراتب نیست. عین همان حرفی را که دیگران در مراتب زمان می‌گویند، ما در مراتب جوهر می‌گوییم. در باب زمان وقتی

۱. در اینجا گفتن «اجزاء» به جای «مراتب» غلط و مسامحه است.

می‌گفتیم «دیروز بر امروز تقدم دارد» اگر کسی می‌پرسید «چرا آن قطعه از زمان که اسمش دیروز است به جای این قطعه از زمان که اسمش امروز است قرار ندارد و این قطعه که اسمش امروز است به جای آن قطعه که اسمش دیروز است قرار ندارد؟» در جواب می‌گفتیم: اگر کسی معنی زمان را تصور کند می‌فهمد که اصلا این سؤال معنی ندارد؛ دیروز دیروز بودنش مساوی است با همان ظرفیت خاص و عین مقدم بودن بر امروز و مؤخر بودن از پریروز است، و امروز امروز بودنش عین مؤخر بودن از دیروز و مقدم بودن بر فرداست. تقدم و تأخرْ ذاتی زمان است، نه اینکه هویت دیروز می‌تواند همین که هست باشد ولی در جای امروز قرار بگیرد و هویت امروز می‌تواند همین که هست باشد ولی در جای دیروز قرار بگیرد. جایی که «امروز» و «دیروز» قرار دارند عین هویتشان است و حتی اگر بگوییم «جزء هویت» مسامحهٔ در تعبیر کرده‌ایم. پس در اینجا جابجا شدن و عوض شدن معنی ندارد.

مثالِ مراتب اعداد

مثالی که ما همیشه برای روشن شدن این مطلب بیان می‌کنیم مثال مراتب اعداد است. این که کسی از جابجایی مراتب زمان سخن بگوید، مثل این است که کسی در [مورد] مراتب اعداد بگوید: «بیاییم جای عدد ۵ را که در میان ۴ و ۶ قرار گرفته است، عوض کنیم و آن را در میان ۷ و ۹ به جای عدد ۸ قرار بدهیم و عدد ۸ را نیز به جای عدد ۵ قرار بدهیم». ۵ نمی‌تواند ۵ باشد و میان ۷ و ۹ قرار بگیرد، چون در آن مرتبه قرار گرفتن مساوی است با ۸ بودن و ۵ نبودن، ۸ هم اگر جایش عوض شود دیگر ۸ نیست.

مراتب جوهر مانند مراتب زمان و مراتب عدد است

مرحوم آخوند می‌فرمایند: این مطلب، در باب مراتب جوهر هم هست؛ یعنی هر مرتبه‌ای از مراتب جوهر در هر مرتبه‌ای از مراتب زمان که قرار گرفته است، آن مرتبه مقوِّم ذاتش است؛ یعنی «آن بودنش» مساوی است با در این مرتبه بودن و این دو عین یکدیگرند. اینجا دیگر «لِمَ» و «بِمَ» بردار نیست که بگوییم «چرا این در آنجاست و آن در اینجا؟». اینکه این شیء در آن مقام دیگر قرار بگیرد، مساوی است با اینکه این شیء خودش خودش نباشد.

اشتباه نظام عینی و ذاتی هستی با نظامات اعتباری و قراردادی

قبلا گفته‌ایم [منشأ] اشتباه در چنین مسائلی این است که غالبا انسان نظام عینی و ذاتی هستی را با نظامات اعتباری و مراتب قراردادی اشتباه می‌کند. در مراتب اجتماعی مثلا زید مدیر کل فلان اداره است و عمرو مرئوس اوست. حال چه مانعی دارد که رئیس به جای مرئوس قرار بگیرد و مرئوس به جای رئیس؟ هیچ مانعی ندارد؛ چون این مرتبه (یعنی ریاست) یک امر اعتباری و قراردادی و فرضی است و یک حقیقت و امر عینی و جزء فرمول وجود زید نیست. الان هم که او در مرتبهٔ ریاست قرار گرفته در واقع ما مرتبه را فرض و اعتبار کرده‌ایم و بودن او در آن مرتبه را نیز فرض و اعتبار کرده‌ایم. مثل بازی و تئاتری است که در آن یک نفر وزیر می‌شود و دیگری نخست‌وزیر. آیا وقتی کسی در مقام بازی و تئاتر وزیر شد واقعا وزیر شده است، یا فقط در عالم فرض و خیال و اعتبار وزیر شده است؟! در اجتماع هم مقام وزارت نوعی اعتبار و ملعبهٔ ذهن است. فرق وزیر در بازی و وزیر در اجتماع این است که در یک بازی بچه‌گانه منظور فقط تفریح و تفنّن است، ولی در اجتماع با اینکه نفس مقاماتْ اعتباری و خیالی و فرضی و موهوم است اما بشر اینها را اعتبار می‌کند برای یک سلسله آثار واقعی؛ یعنی آثاری که بر این اعتبار مترتب می‌شود واقعی است؛ مثلا اگر پای چکی را امضاء کند بانک آن را پرداخت می‌کند ولی اگر کس دیگری امضاء کند بانک پرداخت نمی‌کند.

خلاصه انسان خیال می‌کند مراتب واقعی و عینی (یعنی آنچه که واقعا مرتبه است) از قبیل مراتب اعتباری است، آنوقت سؤال به «لِمَ» و «بِمَ» می‌کند و می‌گوید «چرا این شیء در آنجا قرار نگرفته است و آن شیء در اینجا؟».

مراتب وجود و هستی، ذاتی است

این مطلب اختصاص به مراتب زمانی حرکت جوهری و غیر حرکت جوهری ندارد، بلکه در مراتب وجود و هستی مطلقا مطلب از همین قرار است. معنی ندارد انسان سؤال کند «چرا خدا خداست و چرا عقل اول عقل اول است؟ چرا ملَک ملَک است و چرا شیطان شیطان است؟ چرا خدا به جای عقل اول نیست و عقل اول به جای خدا نیست؟ چرا ملک به جای شیطان نیست و شیطان به جای ملک نیست؟». کسی که چنین سؤالاتی می‌کند کأنّه این طور فرض کرده که خداوند یک ذاتی است که ممکن است آن ذات، خدا باشد و ممکن است عقل اول باشد. بلکه در باب ماهیت هم معنا ندارد کسی بپرسد «چرا انسان

فرس نیست و فرس انسان نیست؟». خلاصه اگر کسی به واقع و نفس‌الامر توجه داشته باشد می‌فهمد که همهٔ اینها سؤالاتی است که معنا ندارد.

تقدم و تأخر مراتب زمان، به تبع تقدم و تأخر مراتب جوهر است

مرحوم آخوند بعد از اینکه می‌گوید «عین مطلبی را که دیگران در باب زمان گفته‌اند[۱] ما در باب جوهر می‌گوییم» مطلبی می‌گوید که نتیجهٔ حرفهای خودش است و ایشان فقط در اینجا به این نتیجه تصریح می‌کند. می‌فرماید: اگر حق را بخواهید این مطلب در درجهٔ اول برای جوهر است و در درجهٔ دوم برای زمان؛ یعنی [مراتب] زمان به تبع جوهر تقدم و تأخر ذاتی دارد؛ یعنی زمان، کمّیّت حرکت جوهری است.

تشبیه نسبت میان جوهر و زمان به نسبت میان جسم طبیعی و جسم تعلیمی

در باب جسم طبیعی و جسم تعلیمی گفتیم در خارج فرقی میان این دو نیست و هردو یک چیزند، منتها این یک چیز دو اعتبار دارد. اگر جسم را به طور مطلق اعتبار کنیم و بگوییم «جوهر قابل ابعاد سه‌گانه» بدون آنکه تعین خاصی برایش در نظر بگیریم[۲]، این می‌شود تعریف جسم طبیعی. ولی در عالم خارج جسم طبیعی مطلق که نه متناهی باشد نه نامتناهی و در متناهی هم نه یک متر در یک متر در یک متر باشد و نه بیشتر و نه کمتر، وجود ندارد، بلکه همیشه مطلق با مقید وجود دارد. (البته به حکم برهانِ امتناع عدم تناهی ابعاد، غیرمتناهی وجود ندارد.) پس آنچه در خارج وجود دارد جسم طبیعی با تعین خاص است. حال اگر جسم طبیعی را با تعین خاصش[۳] اعتبار کنیم می‌شود جسم تعلیمی.

ایشان می‌گوید: نسبت حرکت جوهری و زمان [مانند] نسبت جسم طبیعی و جسم تعلیمی است. اگر جوهر را مبهم و مطلق اعتبار کنیم و مرتبهٔ خاصش را اعتبار نکنیم می‌شود جوهر، و اگر آن را با تعین مرتبه‌اش اعتبار کنیم می‌شود زمان. آنوقت اینجاست که آن حرف معروفش را می‌گوید، که «فللطبیعة امتدادان»؛ یعنی پس طبیعت دارای دو بُعد است: یکی بعد مکانی که خودش به سه قسم طول و عرض و عمق تقسیم می‌شود، و

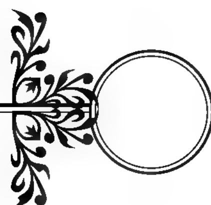
---

۱. یعنی این که تقدم و تأخر مراتب زمان ذاتی است.
۲. یعنی بدون اینکه در نظر بگیریم متناهی است یا نامتناهی، و اگر متناهی است ابعادش چقدر است.
۳. یعنی تعینی که در خارج وجود دارد.

دیگری بعد زمانی. اینجا تصریح می‌کند که زمان بعد چهارم است.

پس گاهی جوهر را مطلق از چهار بعدش اعتبار می‌کنیم و گاهی متعین؛ اگر جوهر را از نظر سه بعد [مکانی] متعین اعتبار کنیم می‌شود جسم تعلیمی، و اگر آن را از نظر بعد زمانی متعین اعتبار کنیم می‌شود زمان. پس زمان جز کشش جوهری وجود اشیاء چیز دیگری نیست. هر جوهری از جمله جسم خود ما، همان طور که در متن واقع دارای طول و عرض و عمق است، دارای یک کشش زمانی هم هست؛ یعنی مثلا این وجود ما که در امروز هست و دیروز و پریروز هم بوده، به امتداد دیروز و پریروز تا اول وجودش، و به امتداد فردا و پس فردا تا آخر وجودش، کشش دارد، و این کشش جزء و عین جوهر ماست. اگر در اینجا می‌گوییم «جزء جوهر ماست» به آن معنا نیست که جوهر ما از اجزائی ترکیب شده است که این کشش هم یکی از آنهاست، بلکه به این معناست که از جوهر ما انتزاع می‌شود؛ همان طور که ابعاد سه‌گانهٔ طول و عرض و عمق هم اجزائی نیستند که [جوهر] از آنها ترکیب شده باشد، بلکه از آن انتزاع می‌شوند. پس این ابعاد عین فرمول وجود ما هستند و [با جوهر ما] اعتبارا فرق می‌کنند؛ یعنی اگر این ابعاد و امتدادات را مبهم اعتبار کنیم می‌شود جوهر، و اگر متعین اعتبار کنیم یکی از آنها می‌شود زمان و دیگری می‌شود مکان.

جلسهٔ شصت و سوم



بسم الله الرحمن الرحیم

«و امّا السؤال عن اختصاص کلّ صورة خاصة شخصیّة بوقتها الجزئیّ...»[1].

اشاره‌ای به مباحث گذشته

در دنبالهٔ بحث ربط حادث به قدیم، رسیدیم به مطالبی که تحت عنوان «بحثٌ و تحصیلٌ» مطرح شد. در «بحثٌ و تحصیلٌ» در این مورد بحث شد که وقتی در ربط حادث به قدیم قائل به رابطی شدیم آیا دربارهٔ خود آن رابط نظیر سؤالاتی که دربارهٔ حادثها مطرح است مطرح نیست؟

در ضمن یک مطلب بسیار بلند و عالی نیز مطرح شد و آن این بود: در مسألهٔ اختلاف قابل و مقبول از یک طرف و اختلاف و تعدد و تکثر مقبولها از طرف دیگر[2] ـ که معمولا در لسان همهٔ حکمای گذشته از جمله خود مرحوم آخوند تکرار می‌شود ـ اگرچه این کثرتها از یک نظر صحیح و درست است، ولی اگر از نظر و وجههٔ دیگری به عالم و

۱. اسفار ج ۳، ص ۱۳۸ (مرحلهٔ ۷، فصل ۳۳).
۲. یک نوع کثرت طولی و همچنین یک نوع کثرت عرضی قائل شدیم.

جهان نگاه کنیم یک وحدت بیش نمی‌بینیم؛ در واقع عالم همچنان که از نظر حدوث و قدم از یک جنبه حادث است و از جنبهٔ دیگر قدیم[۱]، از نظر وحدت و کثرت هم تقریبا چنین است. اینها مربوط به گذشته بود و دیگر نمی‌خواهیم تکرار کنیم.

علت اختصاص هر امر زمانی به زمان خاص خودش چیست؟

در اینجا به تناسب بحثهای گذشته سؤالی مطرح می‌شود که سؤال خوبی است و همان طور که مرحوم آخوند اشاره کرده‌اند جوابش از آنچه که در گذشته گفته شد روشن است. سؤال این است: علت اختصاص هر امر زمانی به زمان خاص خودش چیست؟ چه چیز حوادث زمانیه را به آن قطعهٔ از زمانِ خودش اختصاص داده است؟

جواب

ایشان جواب را با عباراتِ شاید زیادتر از طبق معمول ذکر می‌کنند. می‌فرمایند: در مورد بعضی از اشیاء اصلا این سؤال معنی ندارد؛ چون اختصاصش به زمان خودش ذاتی آن است، یعنی عین ذات آن است، و الذاتیُ لا یُعلّل. مثلا خود اجزاء زمان؛ زمان حقیقتی است[۲] که اجزائش بعضی بر بعضی تقدم دارند و بعضی از بعضی تأخر؛ دیروز بر امروز تقدم دارد و امروز بر فردا، فردا از امروز متأخر است و امروز از دیروز. حال اگر کسی سؤال کند «ترتیب بین دیروز و امروز و فردا معلول چه علتی است؟ چرا آن قطعهٔ از زمان در دیروز قرار گرفته و مقدم شده بر امروز و چرا این قطعهٔ از زمان مؤخر از آن است؟ اگر آن به جای این بود و این به جای آن، چه مانعی داشت؟» جوابش روشن است. کسی که این سؤال را می‌کند تصور صحیحی از واقعیت زمان و از اینکه تقدم و تأخرِ مراتب زمان ذاتی آنهاست ندارد. تقدم و تأخر، ذاتی مراتب زمان است؛ یعنی دیروز بودنِ دیروز و هویت آن قطعهٔ از زمان که نامش دیروز است با مقدم بودن بر این قطعهٔ دیگر که اسمش امروز است هردو یکی است، نه اینکه هویت دیروز مستقل از مرتبه‌اش وجود داشته باشد که بعد سؤال کنیم این واقعیت چرا در این مرتبه است و در مرتبهٔ قبل یا بعدش نیست؟ این سؤال [مبتنی] بر این تصور است که این [جزء از زمان] می‌تواند خودش باشد و در مرتبهٔ قبل یا بعد هم

---

۱. یعنی از آن جهت که مربوط به مبدأ خودش است قدیم است و از آن جهت که خودش را با خودش و اجزائش را با یکدیگر مقایسه می‌کنیم حادث است.
۲. در وجود زمان شکی نیست؛ حالا حقیقت زمان هرچه می‌خواهد، باشد.

باشد. ولی اگر کسی این حقیقت را دریابد که اینکه این [جزء از زمان] خودش باشد، با مرتبه‌اش و ترتیبش و ترتبش و تقدمش و تأخرش یک چیز است، دیگر جایی برای این سؤال باقی نمی‌ماند.

ما مثال دیگری اضافه می‌کنیم: اگر سنگی را از سقف رها کنیم مسافتی را طی می‌کند تا می‌رسد به زمین. ما در ذهن خودمان می‌توانیم مثلا این پنج متر فاصله را به پنج قطعه تقسیم کنیم. این سنگ وقتی حرکت می‌کند اول یک مترِ اول را طی می‌کند، بعد یک متر دوم، بعد یک متر سوم تا می‌رسد به یک متر پنجم[۱]. حال اگر کسی این طور سؤال کند: «چرا در این حرکتْ یک مترِ اول بر یک متر دوم تقدم دارد و یک متر دوم از یک متر اول متأخر است؟ حال که قرار است فاصلهٔ بین این مبدأ و منتها طی شود چه اشکالی دارد اول یک مترِ پنجم طی شود و بعد یک متر اول؟»، در جواب می‌گوییم: اگر ما این حرکت را با این مشخِّصات شناختیم، یعنی حرکتی که مبدئش این سقف است و منتهایش این زمین، دیگر این مراتبِ میان اجزاء این حرکتْ ذاتی این حرکت است؛ یعنی این حرکت نمی‌تواند این حرکت باشد جز اینکه این مراتب به همین ترتیب قرار بگیرند.

خلاصه ایشان می‌فرمایند اگر ما دربارهٔ اختصاص اشیاء به وقت خاص بحث کنیم، در بعضی از اشیاء جای این سؤال نیست، مثل اجزاء زمان که اختصاص هر جزء از زمان به وقت خودش همان اختصاص خودش به خودش است؛ چون زمانْ زمانی است به ذات خودش؛ یعنی اختصاص هر مرتبهٔ از زمان به جایگاه خودش ذاتی آن است. پس در زمان این سؤال مطرح نیست.

بعد می‌فرماید: بله این سؤال در امور زمانی می‌تواند مطرح باشد. مثلا بگوییم: چرا حادثهٔ امروزی نسبت به حادثهٔ دیروزی متأخر است و حادثهٔ دیروزی نسبت بـه حـادثهٔ امروزی مقدم است؟ ایشان در ابتدا می‌گویند: بله در این گونه امور [اختصاص امر زمانی به زمان خاص خودش] ناچار معلَّل به علتی است ماوراء ذات خـودش، ولی ایـن عـلتِ ماوراء ذات منتهی می‌شود به علتی که ذاتی باشد. به عنوان مثال درسی کـه در هـفتهٔ گذشته گفته شده است تقدم دارد بر درسی که این هفته گفته شده است. اگر ما نظر به ماهیت این درس بکنیم مانعی ندارد که درس آن هفته درس آن هفته باشد ولی در این

---

۱. البته باز هر یک متری هم میان اجزائش و همچنین اجزاء اجزائش تقدم و تأخر وجود دارد.

هفته گفته می‌شد (یعنی عین همان درس در این هفته واقع می‌شد)، پس معلَّل است به علت خاص[۱]؛ یعنی لابد علتی اقتضا کرده است که درسی که در هفتهٔ پیش گفته شده است در آن وقت واقع بشود. حال نقل کلام می‌کنیم به آن علت ـ که قهرا در آن وقت حادث شده بوده و اگر در این هفته حادث شده بود آن درس هم در این هفته گفته می‌شد ـ و می‌گوییم: «چرا آن علت در این هفته واقع نشد؟» ممکن است آن علت هم معلَّل به علت دیگری باشد. باز نقل کلام به آن علت می‌شود. در نهایت امر باید همهٔ علتهایی که سبب شده‌اند این درس در آن هفته واقع بشود منتهی بشوند به علتی که آن علت، در آن هفته واقع شدنش ذاتی آن باشد؛ مثلا آخرش برگردد به خود زمان؛ در اینجا می‌گوییم آن زمان که بودنش در آن وقت ذاتی آن است اقتضاء کرد معلول خاصی را و آن معلول معلول دیگری را و این سبب شد که آن درس در آن هفته واقع بشود.

این جوابی است که ایشان در ابتدا می‌دهند و فی حدّ ذاته حرف درستی هم هست، ولی بعد به درجهٔ بالاتری صعود می‌کنند که عرض خواهیم کرد.

تشبیه مراتب زمان به مراتب وجود

بعد ایشان در مقام تشبیه[۲] برمی‌آیند و می‌گویند: این بحث نظیر بحثی است که دربارهٔ مراتب وجود ـ به طور کلی ـ می‌شود[۳]. اینکه می‌گوییم: «عالم لاهوت تقدم دارد بر عالم جبروت و عالم جبروت بر عالم ملکوت و عالم ملکوت بر عالم ناسوت» و برای هر موجودی مقام معلومی قائل هستیم[۴]، تا آنجا که به مراتب وجود مربوط می‌شود، این تقدم و تأخر [ذاتی مراتب است؛] یعنی هر مرتبه‌ای از وجود، بودنش در آن مرتبه عین حقیقت آن وجود است، نه اینکه حقیقت آن وجود امری است و قرار داشتنش در مرتبه‌اش مستقل از واقعیتش امری است دیگر و زائد بر ذات و واقعیتش که رابطه‌اش با خودش رابطهٔ امکانی است تا سؤال از علتش بشود. واجب‌الوجود که واجب‌الوجود است نه این است که ذاتی است که واجب الوجود است به این معنا که وجوب وجود و امکان وجود و احیانا امتناع وجود برای آن امکان داشته و برای مخلوقات دیگر هم همین طور بوده،

---

۱. ولو اینکه جزء علت باشد؛ لازم نیست تمام علت باشد.
۲. تشبیه خوبی است.
۳. البته بحث دربارهٔ مراتب وجود، کلی‌تر و عام‌تر و شامل‌تر است.
۴. مثلا: مرتبهٔ ذات حق، مرتبهٔ ملائکه، مرتبهٔ شیطان، مرتبهٔ انسان و... .

آنوقت به او وجوب وجود داده شده است و او را برده‌اند در آن مرتبه گذاشته‌اند؛ این گونه نیست، بلکه هر موجودی در مرتبهٔ خودش اینکه این مرتبه باشد عین هـویت و ذاتش است. فاعل و علتْ هویت او را به او افاضه کرده است که هویت او ضمنا عین مرتبهٔ او از مراتب عالم هم هست[۱]، نه اینکه فاعل دو کار کرده باشد: یکی اینکه فعل خودش و این هویت وجودی را به وجود آورده و دیگر اینکه این را در مرتبه‌ای خاص قرار داده، مـثل امور اعتباری در جامعهٔ بشری[۲].

ولی در عین حال در عالم وجود بعضی از امور هست که به یک معنا تشخصشان و مرتبه‌شان عین وجودشان نیست، بلکه معلَّل به علت دیگری است. مثلا افراد نوع واحد؛ انسان در مقابل هر نوع دیگری انسان بودنش ذاتی اوست، اما افراد انسان که در انسان بودنشان همه مساوی هستند اینکه این انسان دارای این مشخِّصات باشد و آن انسـان دارای مشخصات دیگر، معلَّل به علل خارج از ذات است، ولی این علل خارج از ذات در نهایت امر باید منتهی شود به علتهایی که ذاتی باشد.

ایشان می‌گوید: همان طور که در مراتب وجود گفته می‌شود «برخی امور، بودنش در مرتبه‌اش و تشخصش عین ذاتش است، ولی برخی دیگر تشـخصش و بـودنش بـا آن خصوصیات عین ذاتش نیست و معلَّل به علل خـارجـی است و در نـهایت امـر مـنتهی می‌شود به علت بالذات»، در باب اختصاص اشیاء به وقت خاص هم عینا همین مطلب است. بعد ایشان مطلب را تدریجا به شکلی بیان می‌کنند که چهرهٔ مطلب عوض می‌شود.

حاشیهٔ علامه طباطبائی

البته در اینجا آقای طباطبائی حاشیهٔ خوبی دارند که در آن اشاره می‌کنند به مطلبی که مبنای خود مرحوم آخوند هم هست[۳]. مطلب این است: در واقع اگر ما در بـاب مـراتب وجود می‌گوییم «در بعضی از امور، مرتبه، ذاتی اشیاء نیست» با احتساب ماهیت است که این حرف را می‌زنیم؛ یعنی اگر ما بخواهیم به حساب ماهیت قضاوت کنیم این حرف را می‌زنیم، ولی اگر بخواهیم به حساب وجود بحث کنیم ـ با توجه به اینکه تشخص عین

---

۱. در **عدل الهی** این مسأله را مفصل بحث کرده‌ایم.
۲. مثلا سربازها که یکی را می‌گذارند در آن پست و دیگری را در این پست، این پستها غیر از هویت و وجودشان است.
۳. آخوند بیشتر در مباحث ماهیت به این مطلب اشاره کرده است.

وجود است ـ حتی در افراد نوع واحد و در مراتب عَرَضی وجود هم باید گفت مرتبه‌شان ذاتی آنهاست. بنابراین آنچه ما در مراتب طولی وجود می‌گوییم، در مراتب عرضی هم عین آن مطلب را می‌توانیم بگوییم.

این مطلب البته مطلب درستی است و خود مرحوم آخوند هم آن را قبول دارد.

بازگشت به اصل بحث و نظریهٔ آخوند

بعد دوباره مرحوم آخوند وارد بحث خودشان در باب اختصاص اشیاء به وقت جزئی می‌شوند. بیان اول این بود که اختصاص اشیاء به وقت جزئی در بعضی از امورْ ذاتی است و در بعضی از امور ذاتی نیست و گفته شد آن چیزی که اختصاصش به وقت خودش ذاتی آن است زمان است و آنچه که اختصاصش به وقت خودش ذاتی نیست امور زمانی است.

بعد می‌گویند: بله آن چیزی که اختصاصش به وقت خودش ذاتی آن است زمان است عند القوم و طبیعت جوهری است عندنا؛ یعنی آن حقیقتی که در عالمْ تقدم و تأخر ذاتی آن است و مراتبْ ذاتی آن است، زمان است در نزد قوم (که[1] زمان هم مقدار حرکت است در نزد آنها و آنها به حرکت به عنوان یک امر مستقل از اشیاء نظر کرده‌اند نه به عنوان نحوهٔ وجود اشیاء[2]) ولی در نزد ما آن حقیقت متغیر بالذات و متقدم و متأخر بالذات که تقدم و تأخرِ مراتبش و اختصاصش به وقت معین ذاتی آن است، طبیعت است.

زمانْ مقدار حرکت جوهریه است

قدما که به حرکت به عنوان پدیده‌ای مستقل نگاه می‌کردند می‌گفتند زمان عبارت است از مقدار حرکت؛ یعنی این جهت را قبول داشتند که حرکت[3] و زمان در خارج یک چیزند و در مقام مقایسه می‌گفتند همچنان که جسم تعلیمی و جسم طبیعی در خارج یک حقیقتند، حرکت و زمان هم در خارج یک حقیقتند. مکرر این مسأله را بحث کرده‌ایم که اگر جسم را مبهم اعتبار کنیم، یعنی اگر نظر به جسمیتش کنیم قطع نظر از اینکه الان دارای چه مقدار

---

۱. این جهت را من برای تفهیم اضافه می‌کنم.

۲. قبلاً گفتیم که حرکت امری نسبی است و معلوم شد که نمی‌توانیم حرکت را پدیده‌ای مستقلِ از اشیاء در نظر بگیریم تا بعد برای آن حساب علی‌حده‌ای قائل شویم و بگوییم حرکتْ رابطِ میان حادث و قدیم است.

۳. همان حرکت عرضی وضعی فلکی که خودشان قائل بودند.

معینی است، یعنی لامتعین و لامتقدر و بدون اینکه در نظر گرفته باشیم متناهی است یا نامتناهی و اگر هم متناهی است در چه ابعادی متناهی است، اگر این گونه اعتبار کنیم این جسمِ طبیعی است. در جسم طبیعی نه تناهی افتاده است نه عدم تناهی، نه این مقدار خاص افتاده است و نه آن مقدار. ولی بالاخره جسم در خارج مبهم نیست بلکه با تعینی خاص وجود دارد. اگر آن را با تعین و کمیتی که الان بالفعل با آن توأم است در نظر بگیریم، می‌شود جسم تعلیمی. پس جسم تعلیمی و جسم طبیعی در خارج دو حقیقت نیستند، بلکه دو اعتبار از یک حقیقتند.

حرکت و زمان هم همین طورند. اگر این حقیقت را بدون تقدرش به قدر خاص و مبدأ و منتها داشتن یا نداشتن در نظر بگیریم اسمش حرکت است، ولی اگر همین را با توجه به اینکه متناهی است یا نامتناهی و اگر متناهی است چقدر است در نظر بگیریم، می‌شود زمان.

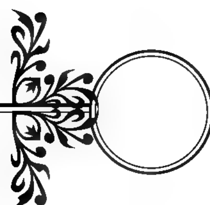
این حرفی است که قدما گفته‌اند. ایشان می‌گوید ما این مطلب را قبول داریم که زمان مقدارِ حرکت است، ولی می‌گوییم مقدار حرکت جوهریه است، آنهم نه مقدار حرکت جوهریه به این معنا که بخواهیم حرکت را امری مستقل در مقابل جوهر بگیریم، بلکه مقدار خود جوهر؛ ذات جوهر ذاتی است که حرکت از او انتزاع می‌شود به عنوان یک امر مبهم، و زمان از او انتزاع می‌شود [به عنوان یک امر متعین.] جوهر [هم] همان جوهر جسمانی است که دارای ابعاد سه گانه است. همین جوهر جسمانیِ دارای ابعاد سه گانه، از این جنبه که دائما از قوه به فعل می‌رسد دارای یک امتداد و بعد دیگری است که اگر آن بعد دیگر را مبهم اعتبار کنیم اسمش را می‌گذاریم حرکت، و اگر متعین اعتبار کنیم اسمش را می‌گذاریم زمان.

عبارت معروف آخوند: فللطبیعة امتدادان...

اینجاست که مرحوم آخوند آن عبارت معروفش را راجع به اینکه زمان بعد چهارمی است در اشیاء، گفته است. می‌گوید «فللطبیعة امتدادان...» پس طبیعت دارای دو امتداد و دو بعد است، یک بعدش مکانی است که منشعب به سه بعد می‌شود، و بعد دیگرش زمانی است. پس زمان و مکان دو بعد از برای طبیعتند. بنابراین اینکه اختصاص اشیاء به وقت خاص در زمانْ ذاتی است و در غیر زمانْ عرضی است، اگر زمان را مقدار حرکت بدانیم ـ آن طور که قدما قائل بودند ـ و حرکت را عرضی بدانیم و به علاوه حرکت را پدیده‌ای مستقل در

مقابل اشیاء بدانیم، مطلب درستی است، ولی اگر زمان را مقدار جوهر دانستیم ـ و امور زمانی هم یا جوهرند یا عرض ـ می‌بینیم آن امور زمانی که ما می‌گفتیم معلّلند به علل خارج، همه با زمان یک چیز از آب درمی‌آیند؛ چون زمان بُعد دیگری از عالم شد و وقتی که بعد دیگری از عالم شد بعد دیگری از جوهر شد. (با توجه به امر دیگری کـه آقـای طباطبائی در حواشی‌شان متعرض هستند مطلب کامل می‌شود، و آن اینکه: یک زمانِ عالَمی و جهانی و کلی داریم که همان زمان جوهری است و به عدد حرکاتِ عرضیِ جوهر هم زمانهای تبعی داریم. پس تمام پدیده‌های عالم حرکت عین ذاتشان است، پس زمان هم عین ذاتشان است، پس زمان بُعد چهارم طبیعت و یگانه بعد اعراض است.) پس اگر با نظر دقیق نگاه کنیم اختصاص هر حادثه‌ای به زمان خودش عین ذاتش خواهد بود.





جلسهٔ شصت و چهارم

بسم الله الرحمن الرحیم

تعقیبٌ و إحصاءٌ[1]

این فصل تحت عنوان «تعقیبٌ و احصاءٌ» بیان شده است و همهٔ آن، نقل اقوال دربارهٔ زمان طبق احصاء شیخ است و اینکه بعض این اقوال منسوب به چه کسی است. در آخر هم مرحوم آخوند کار غیر لازمی کرده است و آن اینکه همهٔ اقـوال گـذشته را تأویـل[2] می‌کند به گونه‌ای که بر حرف خودش منطبق شوند.

به هرحال در این فصل هیچ مطلب اساسی‌ای نداریم و فقط نقل اقوال است. ما هم فقط عبارتها را می‌خوانیم و معنی می‌کنیم و اگر توضیحی لازم باشد در ضمن خواندن عبارت عرض می‌کنیم[3].

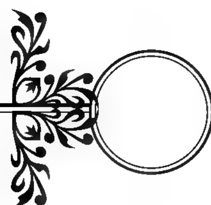
---

۱. اسفار ج ۳، ص ۱۴۱ (مرحلهٔ ۷، فصل ۳۳).
۲. این کار، جز تأویل اسم دیگری ندارد.
۳. [چنانکه معلوم است تقریبا تمام وقت این جلسه به عبارت‌خوانی گذشته است. رجوع شود به بخش آخر کتاب: متن اسفار.]

زمان اول و آخر ندارد







جلسهٔ شصت و پنجم

بسم الله الرحمن الرحیم

فصل ۳۴

فی أنّ الزمان یمتنع ان یکون له طرفَ موجود[1]

تقریر محل بحث: آیا زمانْ حادث و فانی زمانی است؟

کلمهٔ «موجود» را در عنوان این بحث از آن جهت آورده‌اند که بگویند بحث در طرف و نهایتِ موجود و محقق است نه در طرف و نهایت اعتباری[2]. اصل مطلب این است: آیا خود زمانْ حادث و فانی زمانی است یا نه؟

در غیر زمان وقتی می‌گوییم «فلان شیء حادث زمانی است» معنایش این است که وجودش مسبوق به عدم زمانی است و وقتی می‌گوییم «فانی زمانی است» به این معناست که وجودش ملحوق به عدم زمانی است؛ یعنی وقتی می‌گوییم «زید حادث است»

---

۱. اسفار ج ۳، ص ۱۴۸ (مرحلهٔ ۷، فصل ۳۴).

۲. در هر امر متصلی می‌توان نقطه‌ای (مبدئي، بین‌الحدّینی) را اعتبار کرد که طرف واقع شود. مثلا ما نقطه‌ای را به عنوان اول روز و آخر شب اعتبار می‌کنیم و دو قطعهٔ جدا از هم برای زمان فرض می‌کنیم به نام روز و شب. در اینجا این‌گونه نیست که در واقع نقطه‌ای وجود داشته باشد که ابتدای روز و نهایت شب باشد.

معنایش این است که وجود زید در این زمان است و قبل از این زمان نبوده، بلکه عدم زید بوده؛ یعنی زمانِ قبل از این زمان ظرف عدم زید است و این قطعهٔ از زمان ظرف وجود زید است. پس وقتی می‌گوییم «زید حادث زمانی است» به این معناست: عدم زید بر وجود زید تقدم زمانی دارد.

حال این بحث مطرح می‌شود که آیا خود زمان حادث زمانی (و قهرا فانی زمانی) است یا خود زمان حادث زمانی نیست؟

برهان عدم حدوث زمانی زمان

به طور قطع به آن معنا که اشیاء دیگر حادث و فانی زمانی‌اند خود زمان نمی‌تواند حادث و فانی زمانی باشد؛ چون حدوث زمانی در اشیاء دیگر به این معناست که زمانِ عدمش بر زمانِ وجودش تقدم دارد، و خود زمان نمی‌تواند به این معنا حادث زمانی باشد؛ چون اگر عدم زمان بر خود زمان تقدم زمانی داشته باشد لازم می‌آید زمانی قبل از خود زمان وجود داشته باشد که ظرف عدم زمان باشد و حال آنکه بحث ما روی آن زمان عامی است که همهٔ اشیاء را نسبت به آن می‌سنجیم. پس مسلما نمی‌توانیم برای زمان حدوث زمانی به این معنا قائل شویم.

اثبات مدعا به بیانی دیگر

همین مطلب را به بیان دیگری ذکر می‌کنند که این بیان همان بیانی است که برای اثبات حقیقت زمان ذکر کردیم[1]. گفتیم: ما اشیائی در این عالم می‌بینیم که عدمشان بر وجودشان تقدم دارد به گونه‌ای که متقدم با متأخر غیرقابل جمع است. بعد گفتیم: این تقدم نمی‌تواند تقدم بالعلیة باشد، چون در تقدم بالعلیة متقدم با متأخر معیت دارد و متقدم و متأخر از یکدیگر منفک نیستند. همچنین گفتیم: خود عدم هم نمی‌تواند ملاک تقدم باشد. پس معلوم می‌شود در وجود و عالم هستی و در ماوراء ذهن ما حقیقتی وجود دارد که تقدم و تأخر ذاتی آن است؛ یعنی تقدم بعض مراتب بر بعض دیگر و تأخر بعض مراتب از بعض دیگر عین ذات آن است؛ یعنی وجودش عین تقدم و تأخر است، نه اینکه ملاک

---

۱. این بیان را در یکی از فصول گذشته خواندیم و گفتیم اشکال مهمی در اینجا هست که بعدا متعرض می‌شویم؛ اینجا همان جایی است که وعده داده بودیم.

تقدم و تأخر غیر از وجودش باشد.

پس عدمْ مقارن با حقیقتی است که بر این شیء تقدم دارد. اصلا معنای اینکه عدم شیء تقدم دارد بر وجود شیء، این است که عدم شیء مقارن با زمانی است که آن زمان تقدم دارد بر زمان وجود شیء.

به تعبیر دیگر: اگر می‌گوییم «سعدی بر حافظ تقدم دارد» یا «وجود حافظ مسبوق است به وجود سعدی» این در واقع برمی‌گردد به اینکه سعدی در زمانی است و حافظ در زمان دیگر و سعدی در زمانی واقع شده است که تقدم دارد بر زمان حافظ.

خلاصه در زمانیات مطلب از این قرار است؛ یعنی ملاکِ تقدمْ خود زمان است نه زمانی؛ یعنی سعدی از آن جهت که سعدی است بر حافظ تقدم ندارد، و حافظ از آن جهت که حافظ است از سعدی تأخر ندارد، بلکه این مراتب زمان است که بالذات تقدم و تأخر دارند. (البته بنا بر آنچه مرحوم آخوند نهایتا اثبات کردند اصلا زمان و زمانی دو چیز نیستند و خود زمان از ابعاد وجود سعدی و حافظ است، ولی فعلا بحث در آن سطح نیست.)

در باب عدم و وجود هم همین طور است. اگر ما می‌گوییم «عدم شیء بر وجود آن تقدم دارد به گونه‌ای که این وجود و عدم غیرقابل جمعند» معنایش این است که عدم شیء مقارن است با زمانی که به تقدم ذاتی مقدم است بر زمان وجود شیء.

برای اثبات اینکه زمان نمی‌تواند حادث زمانی باشد استدلال ابتدائیی که می‌آورند همین است که اگر زمان حادث زمانی باشد از حدوثش قِدمش لازم می‌آید؛ چون اگر زمان حادث زمانی باشد لازم می‌آید عدمش تقدم زمانی بر وجودش داشته باشد و اگر عدمش تقدم زمانی بر وجودش داشته باشد مستلزم این است که خود زمان وجود داشته باشد تا عدمش تقدم وجودی بر خودش داشته باشد. پس فرضِ حدوث زمان مستلزم فرض قِدم زمان است. قهرا زمانْ نهایتِ زمانی هم نمی‌تواند داشته باشد؛ چون عین همین برهان در عدم متأخر هم می‌آید: اگر زمان فانی شونده باشد لازم می‌آید عدمش از خودش تأخر زمانی داشته باشد، و اگر عدمش تأخر زمانی داشته باشد مستلزم این است که زمان باشد تا عدمش تأخر زمانی داشته باشد. پس باز هم فرض عدم زمان مستلزم فرض وجود زمان است. پس فرض حدوث زمان مستلزم قدم زمان است و فرض فناء زمان هم مستلزم ابدیت زمان است.

می‌گویند معنی حرف ارسطو که گفته است «هر کسی قائل به حدوث زمان شود قائل

به قِدم زمان شده من حیثُ لایشعر» همین است.

یک مطلب استطرادی: بررسی عدم حدوث زمانی زمان طبق مبنای آخوند در حقیقت زمان

اینجا مرحوم آخوند یک مطلب استطرادی ضمیمه می‌کند؛ می‌گوید: و اما بنا بر قول ما که قائلیم زمان از طبیعت اشیاء حادث می‌شود و بُعدی است در طبیعت اشیاء و جدا از طبیعت اشیاء نیست، اگر زمان قدیم باشد لازم می‌آید طبیعت جوهری و طبایع جوهری عالم قدیم باشند. می‌گوید اتفاقا همین طور است، ولی نه اینکه لازم بیاید قدیم باشند، بلکه لازم می‌آید که هم حادث باشند و هم قدیم؛ یعنی واقعا حادث باشند و اعتبارا قدیم باشند، چطور؟ اینجا باید مطلب را از سر شروع کنیم تا حرف مرحوم آخوند روشن شود.

نزاع بزرگ فلاسفه و متکلمین

ببینید! این مسأله یک نزاع بسیار بزرگ میان فلاسفه و متکلمین است. متکلمین پایشان را در یک کفش کرده‌اند و به ضرس قاطع می‌گویند زمان، هم حادث است و هم فانی[1]، فلاسفه هم به ضرس قاطع می‌گویند زمان ازلی و ابدی است؛ یعنی نه ابتدا دارد نه انتها[2]. (اینکه اینجا در عنوان بحث می‌گویند «فی أنّ الزمان یمتنع أن یکون له طرف موجود» معنایش این است: الزمان لا اول له و لا آخر له.)

ریشه اختلاف فلاسفه و متکلمین در بحث حدوث زمان

ریشهٔ اختلاف این است: مناط احتیاج به علت چیست؟ متکلمین حرفشان این است که اگر زمان اول و آخر نداشته باشد لازم می‌آید واجب‌الوجود باشد؛ چون اگر چیزی قدیم و جاوید شد (مخصوصا اگر قدیم شد) لازمه‌اش وجوب وجود آن است. اگر زمان قدیم باشد پس نباید معلول و مخلوق باشد؛ چون شیء حادث، از آن جهت که حادث است نیازمند به علت است و اگر شیئی حادث نباشد نیازمند به علت نیست. پس لازمهٔ حرف فلاسفه این است

---

۱. در فصل بعد ادله‌شان را می‌خوانیم.
۲. این مسأله، هم در بحث علت و معلول ریشه دارد و هم در بحث وجوب و امکان و امتناع (بحث مواد ثلاث) و طرح آن در هردو مبحث جا دارد، ولی معمولا آن را در بحث مواد ثلاث مطرح می‌کنند.

که زمان واجب الوجود باشد و این همان دهریت است و مستلزم انکار واجب الوجود است.

فلاسفه در جواب می‌گویند: اشتباه شما از آنجا ناشی شده است که مناط احتیاج اشیاء به علت را حدوث اشیاء دانسته‌اید و خیال کرده‌اید شیء چون نبوده و بعد بود شده نیازمند به علت است، در حالی که این مطلب با براهینی باطل است. مناط احتیاج اشیاء به علت امکان ذاتی آنهاست نه حدوثشان؛ یعنی اشیاء اگر در مرتبهٔ ذاتْ امکان داشته باشند نیازمند به علتند خواه حادث باشند و خواه قدیم. معلول و مخلوق بودن به مسبوقیت وجود شیء به عدم زمانی ارتباط ندارد، بلکه مربوط به خلأ ذاتی اشیاء است. اگر شیء در مرتبهٔ ذاتش نه موجود بود و نه معدوم (یعنی نه اقتضاء وجود داشت نه اقتضاء عدم) پس وقتی این ذات موجود شود، از بیرون ذاتْ این وجود را یافته و این وجود متعلق به ماوراء ذات است، حال چه حادث باشد چه قدیم.

در مقام مثال می‌گوییم: نور خورشید در ذات خودش تعلق به خورشید دارد و این تعلق بستگی ندارد به اینکه این نور قبلا نبوده و بعد وجود پیدا کرده، بلکه اگر از ازل خورشید وجود داشته باشد و از ازل هم این نور را داشته باشد باز هم نور مال خورشید و از آنِ خورشید است؛ یعنی خورشید است که این وجود را به این نور داده است و الان هم این نور قائم به خورشید است.

نسبت علت به معلول نسبت قیّومیّت است. اگر مناط احتیاج شیء به علت حدوث باشد لازمهٔ قطعی‌اش این است که شیء در بقاء احتیاجی به علت نداشته باشد ـ چون همین قدر که حادث شد دیگر نیازش رفع شده و احتیاجی به علت ندارد[1] ـ و چنین چیزی محال است.

خلاصه، این بحث ریشهٔ عمیقی در باب علت و معلول دارد و در آن، میان متکلمین و فلاسفه نزاع شدیدی است. متکلمین می‌گویند: قِدم از صفات مختص واجب الوجود است و حدوث از صفات مختص ممکنات، پس اگر شیئی قدیم شد واجب الوجود است. فلاسفه می‌گویند: ما دو نوع قِدم و حدوث داریم: قدم ذاتی و قدم زمانی، حدوث ذاتی و حدوث زمانی؛ آن که از مختصات واجب الوجود است قِدم ذاتی است نه قدم زمانی.

---

۱. کما اینکه عده‌ای از متکلمین گفته‌اند: لو جاز عدم الواجب ما ضرّ عدمه فی بقاء العالَم.

برهان فلاسفه بر قدم عالم از راه خدا

فلاسفه قدم عالم را از راه خدا اثبات می‌کنند و می‌گویند: چون ما قائل به ذات حق هستیم و ذات حق واجب‌الوجود بالذات است و واجب‌الوجود بالذات واجب من جمیع الجهات و الحیثیات است، پس هر نسبتی که به او بدهیم نسبت وجوبی است نه امکانی؛ یعنی اگر او خالق است واجب الخالقیة [بالذات] است، نه اینکه ممکن الخالقیة بالذات باشد و واجب الخالقیة بالغیر.

برهان فلاسفه بر قدم عالم از راه خود عالم

تنها دلیلی که آنها از راه خود عالم و مخلوقات می‌آورند همین مسألهٔ زمان است؛ می‌گویند اگر فرض کنیم عالم حادث باشد ـ به آن معنا که متکلم می‌گوید ـ لازم می‌آید زمان هم حادث باشد، و محال است زمان حادث باشد؛ چون حدوث زمان مستلزم قدم زمان است. این مطلب را تا اینجا در ذهن داشته باشید.

تقسیم اشیاء عالم به حادث و قدیم زمانی در کلام فلاسفهٔ متقدم بر آخوند

فلاسفهٔ قبل از مرحوم آخوند اشیاء این عالم را به دو نوع تقسیم می‌کردند: حادثهای زمانی و قدیمهای زمانی. آنها می‌گفتند: حادثهای زمانی عبارت است از این گُل و این انسان و...، اما قدیمهای زمانی عبارت است از اصول و کلیاتی در این عالم؛ احیانا می‌گفتند «مثل ماده» یا «کلیات انواع». [در مورد کلیات انواع می‌گفتند:] گو اینکه افرادْ حادثند ولی کلیات قدیمند.

حرف آخوند در مورد قدیم زمانی، طبق مبنای حرکت جوهریه

آنوقت مرحوم آخوند که به حرکت جوهریه قائل شد معنای حرفش این شد که هیچ قدیم زمانی در عالم نداریم و در عین اینکه قدیم زمانی نداریم سلسلهٔ حادثات لایتناهیٰ است[1]. او حرف فلاسفه را از این جهت تأیید کرد که زمان اول و آخر ندارد و فیض الهی چه از ناحیهٔ ابتدا و چه از ناحیهٔ انتها انقطاع ندارد، ولی گفت در عین حال هیچ قدیمی هم

---

۱. اینکه اینجا در عبارت می‌گوید «و هو غریب» مقصودش این است که اینکه قدیم زمانی وجود نداشته باشد ولی در عین حال سلسله حادثات لایتناهیٰ باشد، امری عجیب است.

نداریم. چرا؟ می‌گوید برای اینکه وقتی همه چیز تحت قانون حرکت است و حرکت هم عین حدوث است پس روی هر واقعیتی دست بگذاریم، حادث است.

ممکن است شما بگویید مجموع عالم چطور؟ آیا مجموع عالم حادث است یا قدیم؟ می‌گوید: مجموعْ امر اعتباری است؛ مجموع خودش واقعیتی نیست بلکه مجموع عالم یک امر اعتباری است و بحث ما در مورد حقایق و واقعیات است. اگر بپرسید: سلسله چطور؟ آیا متناهی است یا غیرمتناهی؟ می‌گوید سلسله غیر از آحاد و اجزاء چیزی نیست، سلسله به عنوان یک واحد در مقابل اجزاءْ واقعیت ندارد، بلکه یک اعتبار است. بله سلسله غیرمتناهی است، اما سلسله چیزی نیست؛ آن که وجود دارد اجزاء سلسله است و از اجزاءْ «سلسله» انتزاع می‌شود؛ سلسله وجودی غیر از وجود اجزاء ندارد.

اگر بپرسید: خود زمان چطور؟ آیا خود زمان قدیم است؟ می‌گوید: زمان مقدار حرکت است[1] و حرکت عین حدوث و تجدد است. حال اگر بگوییم «زمان قدیم است» معنایش این است که حدوث و تجدد لایزال است، نه اینکه یک قدیمی داریم که همیشه وجود داشته است؛ چون هر جزء زمان را که در نظر بگیرید، حادث است، و کل زمان هم یک وجود ثابت در همهٔ زمان ندارد؛ اصلا معنی ندارد بگوییم «کل زمان در همهٔ زمان وجود دارد»، بلکه هر مرتبهٔ از زمان خودش عین زمان بودن است و هر مرتبه را که در نظر بگیریم، حادث است.

این است که ایشان می‌گوید: ما می‌گوییم فیض لاینقطع است، **إن تعدّوا نعمة الله لاتحصوها**، خداوند متعال قدیم الاحسان است، همیشه احسان داشته است و همیشه احسان خواهد داشت، و در عین حال کوچکترین امری که بر آن امرْ «قدیم زمانی» صدق کند وجود ندارد، و هو غریب.

این مطلبی بود که در بین اصل مبحث بیان شد. تا اینجا آنچه که مربوط به اصل مطلب بود همان برهانی بود که گفته‌اند زمان نمی‌تواند حادث زمانی باشد زیرا از حدوثش قدمش لازم می‌آید.

---

۱. یعنی زمان عین حرکت است که برایش اعتبار تقدر و تعین شده است.

برگشت به اصل مطلب

اشکال غزالی به برهان فلاسفه بر قدم زمان

یکی از مسائلی که غزالی در رد و نقض اقوال فلاسفه طرح کرده همین مسأله است[۱]. این مسأله مهمترین مسأله‌ای است که طرح کرده و بیش از هر مسألهٔ دیگری روی آن پافشاری می‌کند و جزء مسائلی است که حتی فلاسفه را روی آن تکفیر کرده است. او همین برهان را از فلاسفه نقل می‌کند و می‌گوید: شما در اینجا مغالطه کرده‌اید؛ شما بحث را آورده‌اید در اینکه آیا زمان حادث زمانی است یا نه، بعد هم حادث زمانی را تعریف کرده‌اید و گفته‌اید زمان نمی‌تواند حادث زمانی باشد چون از عدمش وجودش لازم می‌آید. می‌گوید: ولی ما مسأله را به این شکل طرح نمی‌کنیم، ما نمی‌گوییم «آیا زمان حادث زمانی است یا نه؟» بلکه می‌گوییم: آیا زمان متناهی است یا متناهی نیست؟ آیا زمان ابتدا و انتها دارد یا ندارد؟ (حال چه حدوث زمانی دربارهٔ آن صدق کند چه صدق نکند). غزالی می‌گوید: ما می‌گوییم زمان ابتدا دارد، و برهان شما دیگر در این جاری نیست؛ چون ما نمی‌گوییم «زمان حادث زمانی است» تا آن اشکالات لازم بیاید.

خلاصه غزالی می‌گوید حرف ما این است: «زمان از نظر استدلالْ طرف موجود دارد». لذا مرحوم آخوند در اینجا بحث را به همان صورتی مطرح کرده که غزالی اشکال کرده؛ آخوند فرموده: فی أنّ الزمان یمتنع أن یکون له طرف موجود.

غزالی بعد از ذکر این مطلب، نقضی هم به فلاسفه وارد کرده و گفته: آنچه ما در باب زمان می‌گوییم، نظیر چیزی است که شما در باب مکان می‌گویید. چه فرق است میان زمان و مکان؟! شما در باب ابعاد عالم قائل به لاتناهی ابعاد نیستید و می‌گویید ابعاد عالم متناهی است و محدّد الجهاتی در کار است[۲]. وقتی هم از شما بپرسیم ماوراء عالم چیست؟ آیا خلأ است یا ملأ؟ در جواب می‌گویید آنجا نه خلأ معنی دارد نه ملأ؛ چون خلأ و ملأ هردو به فرض وجود جسم است، و اگر جسمی نباشد نه خلأ وجود دارد نه ملأ.

او از فلاسفه می‌پرسد: آیا معنی «تناهی عالم از نظر مکان» این است که تا نهایت

---

۱. بالخصوص در کتاب **تهافت الفلاسفه** که بیست مسأله را در ردّ فلاسفه مطرح کرده. غزالی نبوغ فکری فوق‌العاده‌ای دارد گو اینکه در فلسفه تبحر و تخصص ندارد. آدم متشرعی است ولی به تکفیر قناعت نمی‌کند، اهل استدلال است و در جای خودش استدلالهای خیلی قویّی آورده. کتاب **تهافت الفلاسفهٔ** او کتاب کوچکی شمرده نمی‌شود.

۲. البته فلسفه معین نمی‌کند که ابعاد عالم چقدر است، فقط می‌گوید ابعاد عالم متناهی است.

عالم، وجود مکانی عالم است و در ماورای آن، عدم عالم است در مکان؟ آیا لازمهٔ متناهی بودن مکان این است که تا آنجا که وجود مکان امتداد دارد وجود مکان است و از آنجا که وجود مکان نیست عدم مکان است در مکان؟ اگر این طور باشد پس از عدم مکان هم وجود مکان لازم می‌آید و باید بگویید ابعاد عالم هم غیرمتناهی است، و حال آنکه شما این حرف را نمی‌زنید. پس همان طور که معنی متناهی بودن ابعاد مکانی این نیست که عدم مکان در آن طرف مکان در مکانی وجود دارد، معنی متناهی بودن زمان هم این نیست که عدم زمان تقدم دارد بر زمان زمانا، یا تأخر دارد از زمان زمانا.

جواب اشکال غزالی

مرحوم آخوند این ایراد را ـ که ایراد مهمی هم هست ـ بدون اینکه بگوید از طرف چه کسی مطرح شده به صورت «إن قیل» ذکر کرده و بعد جواب داده است. در جوابی که ایشان می‌دهند به نظر نمی‌رسد ـ نه خودشان و نه محشّی‌ها ـ مطلب را به طور مستوفی بیان کرده باشند، ولی در عین حال نکاتی ذکر کرده‌اند که نشان می‌دهد با توجه به آنچه که جواب واقعی است این جواب را ذکر کرده‌اند. بعدا که عبارت را بخوانیم می‌بینید عبارت چندان رسا نیست. حالا من بیانی عرض می‌کنم که البته مرحوم آخوند مطلب را به این بیان نگفته‌اند.

ببینید! یک فرق بسیار اساسی بین ابعاد مکانی و بعد زمانی هست و آن این است: در ابعاد مکانی اجزاء مکان در یک مرتبه قرار گرفته‌اند؛ یعنی جزئی از مکان بر جزء دیگر تقدم ذاتی ندارد، بلکه تقدم و تأخر اجزاء مکانْ بالاعتبار است. [در مکان] ما باید اول مبدأ محدودی را فرض کنیم، آنوقت با توجه به آن مبدأ محدود تقدم و تأخر مکانی معنی دارد. مثلا اگر آن محراب را مبدأ حساب کنیم آقایانی که آنجا نشسته‌اند بر ما تقدم دارند، اما اگر این طرف را مبدأ اعتبار کنیم کسانی که این نزدیکتر نشسته‌اند بر آنها تقدم دارند. خلاصه در مکان تقدمها و تأخرها ذاتی نیست، بلکه اعتباری است.

ولی در زمان تقدم و تأخر میان اجزاءِ زمان ذاتی است. تقدم دیروز بر امروز اعتباری نیست؛ اینچنین نیست که دیروز بر امروز تقدم اعتباری داشته باشد و امروز از دیروز تأخر اعتباری، و به اعتباری دیگر امروز بر دیروز تقدم داشته باشد و دیروز از امروز تأخر. میان اجزاء زمان یک نوع تقدم و تأخر خاصی برقرار است که میان اجزاء مکان نیست. این یک مطلب، که مطلب صحیحی هم هست. (حالا اینکه ریشهٔ این تقدم و تأخرِ ذاتی زمان

چیست، خودش مسألهٔ مهمی است که در باب تقدم و تأخر آن طور که باید روشن نشده. گفته‌اند ریشهٔ این تقدم و تأخر ذاتی قوه و فعلیت است؛ یعنی یک واقعیتی در کار است و آن اینکه در زمان، مرتبهٔ قبل نسبتی دارد با زمان بعد که زمان بعد آن نسبت را با زمان قبل ندارد؛ قبل بالقوهٔ بعد است و بعد بالفعلِ قبل است. این اعتباری نیست؛ ما نمی‌توانیم بالفعل را بالقوه فرض کنیم. مثلا وقتی می‌گوییم «نطفه بالقوه انسان است و انسان بالفعل آن نطفه است» این طور نیست که این یک امر اعتباری باشد و بتوانیم عکسش را اعتبار کنیم.)

مطلب دیگر اینکه: به همین دلیل[۱] وقتی برای زمان ابتدا و انتها فرض کنیم[۲] دو نهایت فرض کرده‌ایم: حدوث آن و فنای آن. از شما می‌پرسیم وجود این زمان که در میان این دو عدم قرار گرفته است، آیا اینکه به آن عدم می‌گوییم «عدم سابق» و به این عدم می‌گوییم «عدم لاحق» اعتباری است یا اعتباری نیست؟ جواب این است: این مطلب خارج از اعتبار ماست؛ یعنی این دو عدم واقعا با یکدیگر فرق دارند و ما نمی‌توانیم جای آن عدمِ قبل از تولد را با عدم بعد از مرگ عوض کنیم، و لهذا یکی حدوث است و دیگری فنا.

ولی در ابعاد مکانی چنین نیست؛ هر نقطه‌ای از محدّد الجهات را که در نظر بگیریم با هر نقطهٔ دیگر از محدّد الجهات نسبت متساوی دارد؛ یعنی هیچ کدام واقعا ابتدا نیست و هیچ کدام واقعا انتها نیست، می‌توانیم آن را ابتدا حساب کنیم و می‌توانیم این را ابتدا حساب کنیم.

حال می‌گوییم: اگر شما بخواهید قائل شوید به اینکه زمان ابتدا و انتها دارد، ما از شما می‌پرسیم «آن ابتدا با این انتها چه فرق می‌کند؟ چرا آن ابتداست و این انتها؟» جواب این است: آن ابتداست برای اینکه مسبوق به عدم خاصی است و این انتهاست به اعتبار عدم دیگری، و خصوصیتی غیر از این در کار نیست. به عبارت دیگر: ابتدا رابطه دارد با یک نبودنی که آن نبودن واقعا تقدم دارد بر این وجود، و انتها رابطه دارد با یک نیستی که آن نیستی واقعا تأخر دارد از این وجود.

حال می‌گوییم: آن نیستی از آن جهت که نیستی است تقدم ندارد و این نیستی از آن

---

۱. [یعنی به همین دلیل که تقدم و تأخر اجزاء زمان، ذاتی است.]
۲. به تعبیر مرحوم آخوند: چه ابتدا و انتهای موجود، چه ابتدا و انتهای فرضی.

جهت که نیستی است تأخر ندارد، پس باید واقعیتی در کار باشد که آن واقعیت ملاک تقدم و تأخر باشد، و الّا اصلا ابتدا و انتها و حدوث و فنا معنی ندارد.

پس فرق میان ابعاد مکانی و ابعاد زمانی این است که در ابعاد مکانی اگر می‌گوییم «در ماوراء این مکان مکانی نیست» معنایش این نیست که آن مکانی که نیست تقدم دارد بر این؛ اینجا تقدم در کار نیست و [ماوراءِ] این طرف مکان با [ماوراءِ] آن طرف مکان هیچ فرقی نمی‌کند. ولی در باب زمان چاره‌ای نداریم از اینکه یک طرف را ابتدا بدانیم و طرف دیگر را انتها، و ابتدا را مقدم بر انتها بدانیم و همچنین هر جزئی را که به طرف ابتدا نزدیکتر است بر جزئی که به طرف انتها نزدیکتر است مقدم بدانیم. بنابراین در اینجا یک سبقت و ترتب ذاتی میان مراتب و میان آن عدم سابق و این عدم لاحق وجود دارد؛ یعنی چاره‌ای ندارید از اینکه برای آن عدمْ تقدم بر این وجود قائل باشید و برای این عدمْ تأخر از این وجود. وقتی برای عدمها تقدم و تأخر قائل شدید لازمه‌اش این است....[1]

آنچه که مرحوم آخوند در جواب غزالی آورده متکی بر همین مطالب است گرچه به این بیان ذکر نکرده‌اند[2].

---

۱. [چند لحظه از صدای استاد ضبط نشده است.]

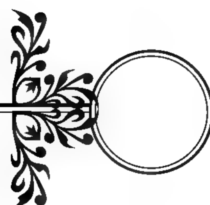
۲. **سؤال:** طبق مبنای فلاسفهٔ قدیم که زمان را مقدار حرکت و حرکت را عارض بر فلک می‌دانستند، زمان چگونه می‌تواند قدیم باشد؟

استاد: آنها خود فلک را قدیم می‌دانند و عارض بودن منافاتی با قدیم بودن ندارد؛ عارض و معروض هردو قدیمند. معنی عارض این نیست که نبوده و بعد عارض شده، بلکه عارض یعنی آنچه مرتبهٔ وجودی‌اش از معروض تأخر دارد.

سؤال: آیا ترتب اجزاء زمان وهمی نیست؟ یعنی آیا این گونه نیست که این ترتب از نظر ما که زمانی هستیم وجود داشته باشد؟

استاد: خیر، وهمی نیست. آیا ما تقدم و تأخر را خیال می‌کنیم؟! اگر می‌گویند «وجود ماوراء طبیعت بر همهٔ مراتب زمان احاطه دارد» معنایش این نیست که مراتب زمان تقدم و تأخر ندارند، بلکه به این معناست که ماوراء طبیعت بر همهٔ مراتب آن چیزی که بعض مراتبش بر بعض دیگر تقدم دارند، احاطه دارد.

اگر گفتیم «میان مراتبْ تقدم و تأخر نیست و موجودی که محیط بر این عالم است چون ضعف وجود ندارد واقع و نفس‌الامر را آنچنان که هست درک می‌کند» در این صورت تقدم و تأخر خیالی می‌شود. ولی در اینجا تقدم و تأخر عین ذات مراتب زمان است و موجودی که محیط بر اوست با همهٔ مراتب زمان نسبت مساوی دارد.



جلسهٔ شصت و ششم

بسم الله الرحمن الرحیم

«فإن قال قائل: إنّ هذا یوجب أن یکون إله العالم زمانیّاً...»[1].

اینجا چند اشکال ذکر شده که با آنچه روح این فصل است ارتباطی ندارد و در واقع از مسائلی است که در جاهای دیگر حل شده است.

اشکال اول

اشکال اول این است که اگر مطلب این طور باشد که شما می‌گویید[2] دو ایراد لازم می‌آید. اولاً لازم می‌آید که خداوند متعال هم زمانی باشد، و ثانیا لازم می‌آید خود زمان هم زمانی باشد.

برای اینکه معلوم شود مقصود مستشکل از اینکه می‌گوید «لازم می‌آید اله عالم زمانی باشد» چیست ذکر مقدمه‌ای لازم است. در باب تقدم و تأخر بحثی دارند[3] که آیا «ما مع المتقدم» متقدم است یا متقدم نیست؟ یعنی اگر مثلا الف بر ب تقدم دارد و ج با

---

۱. اسفار ج ۳، ص ۱۵۰ (مرحلهٔ ۷، فصل ۳۵).
۲. یعنی اگر معنای تقدم زمانیِ عدم شیء بر وجود شیء، این باشد که عدم شیء در زمانی مقدم بر زمان شیء [وجود داشته باشد.]
۳. بحث خوبی هم هست.

الف معیت دارد آیا می‌توان نتیجه گرفت پس ج هم بر ب تقدم دارد؟

در ابتدا انسان خیال می‌کند این مثل یک حساب ریاضی خیلی ساده است؛ مثل اینکه می‌گوییم «زاویهٔ الف با زاویهٔ ب مساوی است و زاویهٔ ب با زاویهٔ ج مساوی است، پس زاویهٔ الف هم با زاویهٔ ج مساوی است». ولی فلاسفه می‌گویند نمی‌توان به طور کلی گفت «ما مع المتقدم متقدم است» بلکه باید ببینیم که آیا آن ملاک تقدمی که برای الف نسبت به ب هست در ج هم وجود دارد یا نه. اگر آن ملاک وجود داشته باشد پس ج هم بر ب تقدم دارد، ولی اگر وجود نداشته باشد نمی‌توانیم بگوییم ج بر ب تقدم دارد.

مثلا: قائلین به نظریهٔ مُثُل و ارباب انواع می‌گویند «مُثُل متکافئند»[۱] یعنی حقایق هم‌رتبهٔ با یکدیگرند. از طرف دیگر هر مثالی را علت برای نوع خودش در طبیعت می‌شمارند؛ یعنی مثال انسان را علت برای انسان و مثال درخت را علت برای درخت می‌دانند. پس مثال انسان تقدم دارد بر انسان طبیعی و معیت دارد با مثال درخت. حال آیا می‌توان گفت: پس مثال درخت تقدم دارد بر انسان طبیعی؟ می‌گویند: نه؛ برای اینکه ملاک تقدمی که میان مثال انسان و انسان هست میان مثال درخت و انسان نیست.

بله، در هر جا که ملاک تقدمْ در آنچه که با متقدم معیت دارد وجود داشته باشد می‌توان گفت ما مع المتقدم متقدم است. در تقدم زمانی این طور است. مثلا اگر سعدی بر حافظ تقدم زمانی داشته باشد و خواجه نصیرالدین طوسی با سعدی معیت زمانی داشته باشد، می‌توان گفت خواجه نصیرالدین طوسی هم بر حافظ تقدم زمانی دارد؛ چون در اینجا ملاکِ تقدم سعدی بر حافظ، در خواجه نصیرالدین طوسی هم وجود دارد و آن ملاک این است که سعدی در زمانی واقع شده است که آن زمان تقدم دارد بر زمان حافظ، و خواجه نصیرالدین طوسی هم عینا در همان زمانی است که تقدم دارد. پس ملاک تقدم خواجه نصیرالدین بر حافظ معیت با سعدی نیست.

حال که این مقدمه را دانستیم می‌گوییم: مستشکل می‌گوید: خدای متعال با زمان متقدم و با زمانیات متقدم و از جمله با عدم متقدم ـ فرقی نمی‌کند ـ وجود دارد و زمان متقدم، بر زمان متأخر تقدم زمانی دارد، پس خداوند بر زمان متأخر (یا بر زمانیِ متأخر) تقدم زمانی دارد. و حال آنکه شما در مورد خداوند قائل به تقدم و تأخر زمانی نیستید؛ چون لازمهٔ تقدم و تأخر زمانی وقوع در زمان است و تا شیءْ زمانی نباشد تقدم زمانی در

۱. آنها مُثُل را «عقول متکافئه» می‌نامند.

آن معنی ندارد.

جواب شقّ اول اشکال اول

جواب این اشکال واضح و روشن است و در ضمن مطالب فصل قبل گفته شد[۱]. آنجا گفتیم: معیت ذات حق با اشیاء، با سایر معیتها فرق دارد. معیت ذات حق با اشیاء معیت قیومیه است؛ و هو معکم أینما کنتم. در معیّاتِ دیگر معیت طرفینی است (مثلا اگر الف با ب معیت دارد ب هم با الف معیت دارد) ولی در معیت خداوند با اشیاء این طور نیست؛ او با اشیاء هست ولی اشیاء با او نیستند و لهذا او «قَرُبَ إلی الأشیاء فی عین بُعده عن الأشیاء و بَعُدَ عن الأشیاء فی عین قربه إلی الأشیاء»؛ از یک طرف قرب است و از طرف دیگر بعد و اینها در ذات باری تعالی با یکدیگر منافات ندارند.

بنابراین حق تعالی تقدم دارد بر اشیاء و در عین حال معیت دارد با اشیاء. اگر ما می‌گوییم «حق تعالی با زمانِ متقدم معیت دارد» لازمه‌اش این نیست که خداوند تقدم زمانی داشته باشد بر زمان متأخر.

پس جواب این است: خداوند با زمانِ متقدم هست ولی فی الزمان المتقدم نیست. معیت خداوند با اشیاء به فیئیّت بر نمی‌گردد، بلکه معیت قیومیه است، ولی معیت امور زمانی به فیئیت برمی‌گردد. در معیتی که به فیئیت برمی‌گردد اگر شیء با متقدم معیت داشته باشد عینا همان شیء نمی‌تواند با متأخر معیت داشته باشد، ولی معیت قیومیه معیت احاطیه است[۲].

تقریر اول شق دوم اشکال اول

شق دوم را به دو صورت می‌توان تقریر کرد[۳].

تقریر اول: اگر زمانِ متقدم تقدم داشته باشد بر زمان متأخر، می‌گوییم: معنای تقدمِ زمان متقدم بر زمان متأخر این است که زمانِ متقدم در زمانی است که آن زمان تقدم دارد

---

۱. آنجایی که جواب فخرالدین رازی را می‌دادیم.
۲. اینها مسائلی است که در الهیات مطرح شده و اگرچه مطالب خوب و مهمی است ولی ذکر آنها در اینجا تکرار است. اگر کسی بخواهد **اسفار** را تلخیص کند باید از این اشکال تا آخر فصل را حذف کند.
۳. همان طور که حاجی در حاشیه گفته‌اند.

بر زمانِ زمانِ متأخر. پس لازم می‌آید برای زمانْ زمان باشد. نقل کلام به آن زمانِ زمان می‌کنیم و می‌گوییم این هم تقدم دارد و تقدمش به معنای این است که در زمانی قرار گرفته است مقدم بر زمانِ زمانِ زمان متأخر. دوباره نقل کلام می‌کنیم به این زمانِ زمانِ زمان و تسلسل لازم می‌آید[۱].

جواب

جواب این اشکال از مطالب گذشته واضح است. ما گفتیم تقدم و تأخرْ ذاتی زمان است و جزئی از زمان که تقدم دارد بر جزء دیگر، این تقدم عین ذاتش است. ما در دار وجود حقیقتی را کشف کرده‌ایم که وجودش عین تصرّم و عین قوه و فعلیت و عین تقدم و تأخر است. پس تقدمِ جزءِ متقدمِ زمان بر جزء دیگر، نه به ملاک این است که آن جزء متقدم در زمانی است که آن زمانْ مقدم است بر زمانِ جزء متأخر، بلکه ملاکش ذات خودش است. پس تسلسل لازم نمی‌آید.

تقریر دوم

تقریر دوم[۲]: شما گفتید: برای زمان حدوث زمانی معنی ندارد؛ چون هر عدمی برای زمان فرض کنیم مستلزم وجود زمان دیگری است. پس هر زمانی مستلزم زمانی قبل از خود است[۳] و زمان دوم مستلزم زمانی قبل از خود و بالاخره تسلسل لازم می‌آید.

جواب

جواب این اشکال را هم در باب تسلسل داده‌اند. آنجا ثابت شده است که هر تسلسلی[۴] محال نیست[۵]. تسلسلِ محال یعنی: اجتماع امور مترتبهٔ غیرمتناهیه. اولا باید کثرت باشد، ثانیا غیرمتناهی باشد، ثالثا مترتب باشد، و رابعا اجتماع و معیت باشد. پس [صِرفِ]

---

۱. این تسلسل، تسلسل اجتماعی است؛ یعنی لازم می‌آید زمانِ متقدم همین الان مقارن با زمانی باشد که مقارن با زمان دیگری است الی غیر النهایه.
۲. مرحوم آخوند در جوابش بیشتر به این تقریر توجه کرده است.
۳. یعنی نه در ظرف وجود خودش.
۴. یعنی هر زنجیرهٔ غیرمتناهی.
۵. برخی خیال کرده‌اند «تسلسل محال است» یعنی غیرمتناهی محال است. نه، این‌گونه نیست؛ ذات حق غیرمتناهی است و محال نیست.

کثرت نامتناهی محال نیست؛ مثلا اگر ارواح یا ملائکه نامتناهی باشند محال نیست. همچنین کثرت نامتناهی مترتب هم محال نیست؛ وجود عدد غیرمتناهی بالفعل محال نیست. بله اگر کثرتِ نامتناهیِ مترتب، اجتماع و معیت در وجود داشته باشند این، محال است. بنابراین، تعاقب امور کثیرهٔ مترتبهٔ نامتناهی محال نیست. پس اینکه هر زمانی مستلزم زمانی قبل از خود باشد (به این معنا که اجزاء زمان متعاقب باشند و در ظرف و مرتبهٔ وجودِ این جزء، آن دیگری معدوم باشد و در مرتبهٔ وجود آن جزء، این معدوم باشد) محال نیست.

اشکال دوم[۱]

مستشکل می‌گوید: شما می‌گویید خداوند با زمان قبلی معیت دارد چون در زمان قبل هم بوده است. ما می‌گوییم دو چیز که با یکدیگر معیت زمانی دارند احتیاج به جامع مشترکی دارند که بین آنها معیت برقرار کند. پس باید زمان دیگری فرض کنیم که آن زمانِ دیگر ملاک معیت ذات حق با زمان قبلی باشد[۲].

جواب

جواب این اشکال هم از حرفهای گذشته روشن است. می‌گوییم: اولا چرا شما همین اشکال را در غیر خدا نمی‌آورید؟ ما اشکال را در غیر خدا ذکر می‌کنیم و جواب می‌دهیم تا مطلب روشن شود، و بعد اشکال شما را در مورد خدا جواب می‌دهیم.

می‌گوییم: اگر سعدی بر حافظ تقدم دارد زمان سعدی هم بر حافظ تقدم دارد. پس سعدی با زمان خودش معیت دارد و چون با زمان خودش معیت دارد باید زمان دیگری باشد که آن زمان دیگر ملاک معیت سعدی و زمان خودش است.

---

۱. [در متن **اسفار** این اشکال هم مثل اشکال قبل دو شق دارد، ولی چون شق دوم این اشکال و جواب آن با توجه به مطالب قبل روشن است استاد شق دوم و جوابش را به تفصیل بیان نکرده‌اند و فقط در پایان جواب شق اول می‌گویند: در باب زمان هم عیناً همین حرف هست.]

۲. این اشکال غیر از اشکال اول است. اشکال اول این بود: زمان متقدم تقدم دارد بر زمان متـأخر و خداوند با زمان متقدم معیت دارد و چون ما مع المتقدم متقدم است پس خداوند باید در زمان واقع شده باشد. ولی این اشکال می‌گوید: چون خدا با زمان مقدم معیت دارد لازم می‌آید خداوند زمانی باشد.

جواب این است: آن که تقدم بالذات بر حافظ و زمان حافظ دارد زمان سعدی است و خود سعدی تقدم بالعرض دارد؛ یعنی سعدی به ملاک اینکه نوعی اتحاد میان او و زمانش هست، بر حافظ تقدم دارد.

اما در مورد خداوند ـ که مستشکل در اشکالش ذکر کرده ـ اصلا مسأله به این شکل مطرح نیست. ما قبلا گفتیم که اگر می‌گوییم «خداوند با زمان سابق معیت دارد» این معیت با سایر معیتها که احتیاج به زمان دارد متفاوت است؛ این معیت، معیت قیومیه است.

اشکال سوم[۱]

مستشکل می‌گوید: قبول کردیم که تقدم و تأخر عین ذات زمان است. حال می‌گوییم ما ماهیت تقدم و تأخر را تحلیل می‌کنیم و می‌بینیم این دو، دو مفهوم متضایفند از قبیل أُبوّت و بُنوّت. متضایفین تعریف خاصی دارند و آن این است: دو مفهومی که در تعقل از یکدیگر انفکاک ندارند، بلکه در هیچ وعائی از اوعیه از یکدیگر انفکاک ندارند. «المتضایفان متکافئان قوةً و فعلاً و عیناً و ذهناً»؛ یعنی دو متضایف هم‌دوش یکدیگرند چه در عالم عین (به همان نحو وجود انتزاعی که در عالم عین دارند) و چه در عالم ذهن، چه در مرتبهٔ قوه و چه در مرتبهٔ فعلیت. پس تقدم و تأخر دو مفهوم متضایفند[۲]. از طرف دیگر شما گفتید تقدم و تأخر ذاتی زمان است. لازمهٔ این دو مطلب این است که زمان از مقولهٔ اضافه باشد.

ما مطلب دیگری به این اشکال اضافه می‌کنیم که مستشکل مطرح نکرده و آن این است: اصلا مقولهٔ اضافه در عین اینکه از مقولات شمرده می‌شود از امور ضعیفة‌الوجود است و به تعبیر دیگر[۳] اصلا مقولهٔ اضافه از معقولات ثانیه است؛ یعنی موجود است به وجود منشأ انتزاع و خودش ما بازاء ندارد. بنابراین، اضافه داخل در باب مقولات نیست،

---

۱. این اشکال، به اصل مطلب نزدیک شده؛ یعنی اشکالات قبلی بدون توجه به این نکته بود که تقدم و تأخر ذاتی زمان و عین زمان است و از واقعیت زمان انتزاع می‌شود، ولی این اشکال با توجه به این نکته بیان شده است.

۲. در باب اضافه می‌گویند: ابوت و بنوت [متضایفین] حقیقی‌اند و أب و ابن [متضایفین] مشهوری‌اند.

۳. هردو تعبیر در کلمات مرحوم آخوند هست.

بلکه مثل شیئیت و امکان است.

این اشکال نسبتا مهمی است.

جواب

مرحوم آخوند در جواب می‌گوید: شما به یک مطلب توجه نکرده‌اید. فرق است میان اینکه اضافه عین ماهیت شیء باشد[۱] و اینکه لازمهٔ وجود شیء باشد. ما نمی‌گوییم ماهیت زمان ماهیت اضافه است بلکه می‌گوییم نحوهٔ وجودش به گونه‌ای است که اضافه به عنوان امری از لوازم وجود از آن انتزاع می‌شود.

حاجی این مطلب را با مثالی به شکل خوبی توضیح می‌دهند. می‌گویند: همهٔ اعراض ـ حتی مقولهٔ کم و مقولهٔ کیف ـ وجودشان وجود اضافی است؛ یعنی وجودشان وجودی است که در عالم عین تعلق دارد به وجودی دیگر. در باب عرض می‌گوییم: عرض ماهیتی است که اِن وُجِدَ وُجِدَ فی الموضوع؛ یعنی وجود عرض وجود فی الموضوع است و اصلا نحوهٔ وجود، وجود تعلقی است؛ یعنی تعلقْ عین وجود آن است. ولی این مطلب اقتضاء نمی‌کند که [تعلق و اضافه عین ماهیت همهٔ اعراض باشد.] تعلق و اضافهٔ به موضوع عین وجود [عرض] است؛ یعنی وجود نفسی عرض عین وجود تعلقی آن است، نه اینکه عرضْ وجودی دارد که در مرتبهٔ ذاتْ تعلق به موضوع ندارد و بعد اضافهٔ به موضوعْ عارض بر وجودش می‌شود[۲].

این مطلب، میان همهٔ اعراض مشترک است. ولی در مورد خصوص مقولهٔ اضافه می‌گویند: در میان اعراض مقوله‌ای هست که نه تنها وجودش وجود اضافی به موضوع است، بلکه اصلا ماهیتش ماهیت اضافه و نسبت است، که ابوت و بنوت از این قبیلند.

وجود زمان نحوه وجودی است که این اضافهٔ خاص (تقدم و تأخر) از حاقِّ آن انتزاع می‌شود. پس اگر می‌گوییم «تقدم و تأخر ذاتی زمان است» به این معناست که تقدم و

---

۱. یعنی ذاتیِ باب ماهیت باشد، جنس و فصل باشد.

۲. در اضافه‌های اعتباری [ـ برخلاف اضافه‌های حقیقی ـ عرضْ وجودی دارد که در مرتبهٔ ذاتْ تعلق به موضوع ندارد.] مثلا در اضافهٔ کشتیبان به کشتی، وجود و حقیقت کشتیبان تعلق به کشتی ندارد و مستقل از وجود کشتی است. اما در اضافهٔ صورت به ماده و یا اضافهٔ عرض به موضوع، تعلق صورت به ماده و عرض به موضوعْ ذاتی وجود صورت و عرض است.

تأخر از حاقّ وجود زمان انتزاع می‌شود، نه اینکه به معنای این باشد که تعریف زمان عبارت است از تقدم و تأخر؛ بلکه ماهیت زمان از مقولهٔ کمّ است.

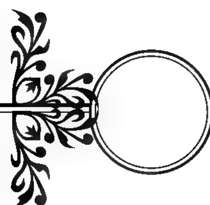
اشکال چهارم

مستشکل می‌گوید: لازمهٔ اینکه اجزاء زمان تقدم و تأخر داشته باشند و تقدم و تأخر ذاتی این اجزاء باشد این است که اجزاء زمان با یکدیگر اختلاف ماهوی داشته باشند؛ یکی أمس است و دیگری یوم است، یکی روز پنجشنبه است و دیگری روز جمعه. می‌بینیم اجزاء زمان با یکدیگر اختلاف دارند، پنجشنبه هرگز جمعه نمی‌شود و جمعه هم هرگز چهارشنبه نمی‌شود. پس اجزاء زمان اختلاف ماهوی دارند.

جواب

جواب این اشکال هم واضح است. اینها همه اعتباراتی است که انسان روی اجزاء زمان می‌کند. روز جمعه دارای ماهیت خاصی نیست که او را جمعه کرده باشد. زمان در ذات خودش یک واقعیت متشابه‌الاجزاء است و در واقع اصلا اجزاء بالفعل ندارد و اجزائش اعتباری است. زمان من اوّله الی آخره یک واقعیت و هویت متصل واحدی است که اصلا جزئیت اجزائش هم اعتباری است تا چه رسد به رنگهایی که ما به هر جزء می‌دهیم. از این اعتبارات لازم نمی‌آید که زمان دارای اجزاء واقعی باشد تا چه رسد به اینکه هر جزئش ماهیتی داشته باشد غیر از ماهیت جزء دیگر.

ادله قائلین به بدایت زمان



جلسهٔ شصت و هفتم

بسم الله الرحمن الرحيم

فصل ۳۵

فی احتجاج من یضع للزمان بدایة[۱]

در فصل پیش بحث دربارهٔ این بود که ممتنع است زمان طرف موجود (یعنی طرف بالفعل) داشته باشد. در این فصل ادلهٔ قائلین به بدایت زمان نقل می‌شود. در اینجا هشت دلیل ذکر شده است که برخی از آنها را متکلمین اقامه کرده‌اند و برخی دیگر را خود حکما از طرف متکلمین اقامه کرده‌اند و جواب داده‌اند. بعضی از این ادله در آخر الهیات بالمعنی الاخص[۲] به مناسبت مسألهٔ انقطاع فیض مطرح شده است. در آنجا وقتی که از افعالُ الله بحث می‌شود یکی از نظریاتی که فلاسفه دارند این است که افعال الله غیرمتناهی است و فیض‌الله لاینقطع است یعنی لا مِنَ الأوّلِ وَ لا مِنَ الآخِر انقطاع ندارد. در آن مبحث ادلهٔ مخالفین (متکلمین) هم نقل می‌شود. میان ادله‌ای که در آنجا نقل شده و آنچه در اینجا نقل شده عموم و خصوص من وجه است و یا احیانا بیان اشکالات متفاوت است. همچنین بعضی از ادله‌ای که اینجا ذکر شده، در بعضی از مباحث دیگر این کتاب هم بیان

۱. اسفار ج ۳، ص ۱۵۲ (مرحلهٔ ۷، فصل ۳۵).
۲. آخر جلد هفتم اسفار.

شده؛ مثل برهان تطبیق که در دلیل اول به آن اشاره می‌کنند و قبلا در مباحث علت و معلول بیان شده است[۱]. ما فعلا نمی‌خواهیم برگردیم و ببینیم در باب علت و معلول چه گفته‌اند یا آنچه در الهیات بالمعنی الاخص می‌آید چیست، بلکه آنچه را که در اینجا هست می‌گوییم و رد می‌شویم.

دلیل اول

می‌گویند[۲]: برهان تطبیق که در باب امتناع تسلسل علل و همچنین در باب امتناع تناهی ابعاد اقامه می‌شود، عینا در باب متناهی بودن زمان من اوّله و آخره نیز اقامه می‌شود.

برهان تطبیق

حکما ترتب امور غیرمتناهی مجتمع بالفعل را امری محال می‌دانند، اعم از اینکه این امورِ نامتناهی علت و معلول باشند یا نباشند[۳] و همچنین اعم از اینکه این امور از هر دو سر نامتناهی باشند یا فقط از یک سر نامتناهی باشند. در برهان تطبیق می‌گویند: دو زنجیر نامتناهیِ در کنار هم را فرض کنید[۴]. حلقه‌های این دو زنجیر در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند به طوری که حلقهٔ اولِ هرکدام مطابق حلقهٔ اول دیگری است و حلقهٔ دوم هرکدام مطابق حلقهٔ دوم دیگری است و همین طور الی غیرالنهایه. ما ده حلقه از ابتدای زنجیر اول می‌بُریم و بعد آن را به جلو می‌کشیم به طوری که حلقهٔ یازدهم آن مطابق حلقهٔ اول زنجیر دوم قرار بگیرد. حال می‌پرسیم: آیا در این حالت باز هم مثل حالت اول هر حلقه از زنجیر اول در مقابل حلقه‌ای از زنجیر دوم قرار گرفته است بدون اینکه یک زنجیر حلقهٔ زائدی بر دیگری داشته باشد؟ اگر باز هم در مقابل هر حلقه از زنجیر دوم حلقه‌ای از زنجیر اول قرار گرفته باشد لازم می‌آید تساوی زائد و ناقص، و این خلاف بداهت عقل است. به هر حال اگر ما ده تا به غیر متناهی اضافه کنیم یا از آن کسر کنیم نمی‌شود وجود و عدم این ده تا علی‌السویه باشد.

۱. اگر کسی بخواهد کتاب **اسفار** را تلخیص کند باید این دو سه قسمت را در هم ادغام کند و مزایای هر قسمت را بگیرد و مکررات را حذف کند.
۲. البته با این عبارات نمی‌گویند، ولی مقصودشان همین است.
۳. مثل امور مترتبهٔ در مکان.
۴. روی یک زنجیره هم می‌توان مسأله را بیان کرد.

اما اگر در حالت دوم، دیگر آن انطباقِ حالت اول نباشد و ده حلقه از زنجیر دوم منطبق بر آحاد زنجیر اول نشوند [اولا] لازم می‌آید زنجیر اول متناهی باشد تا زنجیر دوم ده حلقه بر آن فزونی داشته باشد، و ثانیا طبق اصل عقلی کلی و بدیهیِ «الزائد علی المتناهی بقدر المتناهی متناهٍ» لازم می‌آید زنجیر دوم هم متناهی باشد[۱].

ادامهٔ دلیل اول

در دلیل اول، همین برهان تطبیق را در مورد حوادث زمان می‌آورند. می‌گویند: حوادث غیرمتناهی که پشت سر یکدیگر در زمان قرار گرفته‌اند هیچ فرقی با حلقه‌های سلسلهٔ زنجیر که در مکان قرار گرفته‌اند ندارد[۲]. این حادثه‌ای که امروز واقع شده معلول حادثهٔ قبلی است که خودش معلول حادثهٔ قبلی دیگری است الی غیر النهایه. حادثهٔ دیگری هم که امروز واقع شده معلول حادثهٔ قبلی دیگری است الی غیر النهایه. آنوقت همان برهان تطبیق اینجا پیاده می‌شود. اگر بخواهیم مطلب را در یک سلسله پیاده کنیم دورات یومیه را در نظر می‌گیریم و می‌گوییم: در عالم ذهنمان یک بار از امروز شروع می‌کنیم به ماقبل تا غیرمتناهی، و بار دیگر از ده روز پیش حساب می‌کنیم تا غیر متناهی. آیا از ده روز قبل تا غیرمتناهی و از امروز تا غیرمتناهی با یکدیگر برابرند؟ اگر برابر باشند لازم می‌آید

---

۱. راجع به اینکه این برهان آیا تمام است یا نه، بحثهایی هست. یک بحث این است که این برهان مبتنی بر این است که ما یک سلسله را برای تطبیق دادن از جای خودش حرکت بدهیم. حال آیا در «غیرمتناهی» حرکت دادن معنی دارد؟ اگر ما بخواهیم سلسله را حرکت بدهیم لازمه‌اش این است که فشاری روی حلقهٔ اول بیاوریم که این فشار به حلقهٔ دوم و سوم و... منتقل شود و چون هر حلقه زمان می‌خواهد احتیاج به زمان نامتناهی داریم و هرچه در زمان جلو برویم هیچ وقت این عمل تحقق پیدا نمی‌کند. اما اگر بگویید «ما در اینجا حرکت را فقط فرض می‌کنیم» خدشه می‌کنند به اینکه: این تطبیق یک امر ذهنی محال است و المحالُ جاز ان یستلزم المحال؛ یعنی امر محال مانعی ندارد که مستلزم محال دیگری باشد.
بحث دیگری که در اینجا هست این است که اصلا زیاده و نقصان و تساوی از عوارض متناهی است و در اینجا اصلا غیرمتناهی از مقسم خارج است. (این حرف که حرف خوبی هم هست در مطالب فرنگیها هم هست.)
در اینجا فقط خواستم اشاره کنم به اینکه در برهان تطبیق بحثهایی مطرح است.
۲. اگر بخواهیم مثالی از فلکیات قدیم بزنیم می‌گوییم: یک حرکت یک شبانه‌روزی فلک مسبوق است به حرکت یک شبانه‌روزی قبلی و حرکت قبلی مسبوق است به حرکت قبلی الی غیر النهایه.

تساوی زائد و ناقص، و اگر یکی بیشتر از دیگری باشد لازم می‌آید آن دیگری بر این به قدر متناهی زیادتر باشد و الزائد علی الشیء بقدر المتناهی متناه.

جواب دلیل اول

در جواب می‌گویند: برهان تطبیق در اینجا جاری نیست[1]؛ یعنی می‌گویند میان غیرمتناهیِ زمانی با غیرمتناهیِ مکانی تفاوتی است و آن این است که غیرمتناهی مکانی اجتماع در وجود دارند (یعنی در عرض یکدیگر وجود دارند و غیرمتناهیِ واقعی است، یعنی غیرمتناهیِ بالفعل است) ولی در غیرمتناهی زمانی وجود هریک مشروط به عدم دیگری است و هیچ وقت اجتماع در وجود ندارند. در نتیجه هیچ وقت غیرمتناهی زمانی وجود ندارد؛ یعنی همیشه آنچه که وجود دارد متناهی است. در واقع شما متناهی موجود و متناهیهای معدوم قبل را یک غیرمتناهی فرض کرده‌اید (یعنی موجود و معدوم را با یکدیگر ترکیب کردید غیرمتناهی درست شد) در حالی که برهان امتناع تسلسل در غیرمتناهیِ موجودِ بالفعل جاری است نه در غیرمتناهی‌ای که هیچ وقت اجتماع در وجود ندارند و در واقع هیچ وقت غیرمتناهی وجود پیدا نمی‌کند.

دلیل دوم

در دلیل دوم هم باز از آنچه فلاسفه در باب تسلسل گفته‌اند استفاده شده است، ولی این دلیل ضعیف‌تر از دلیل اول است. می‌گویند: اگر حوادث گذشته غیرمتناهی باشد لازم می‌آید حدوث هر حادثِ یومی مشروط باشد به تحقق امور غیرمتناهیه؛ چون علت اِعدادیِ[2] حادثهٔ الف که امروز وجود پیدا کرده حادثه‌ای است که مثلا در لحظهٔ قبل وجود پیدا کرده است. باز آن حادثهٔ قبلی مشروط است به شرطی که در زمان قبل وجود پیدا کرده الی غیر النهایه. و به حکم شرط الشرط شرط، پس حادثهٔ امروز مشروط به شروط غیرمتناهیه است. حال می‌گوییم: هر چیزی که تحققش مشروط به شروط غیرمتناهی باشد وجودش محال است.

---

۱. غالب این آقایان برهان تطبیق را در جای خودش جاری می‌دانند.
۲. یعنی شرط.

جواب دلیل دوم

مرحوم آخوند در جواب می‌گویند: آنچه که محال است تحقق امر معدومی است که شرایط معدومِ نامتناهی دارد. مثال ساده‌اش این است: فرض کنید می‌خواهیم سنگی را از زمین برداریم. زید می‌گوید من آنوقت در این کار شرکت می‌کنم که عمرو هم بیاید، عمرو هم می‌گوید من آنوقت شرکت می‌کنم که بکر بیاید، بکر هم می‌گوید من آنوقت شرکت می‌کنم که خالد بیاید، و همین طور هر کسی آمدنش را مشروط به آمدن شخص دیگری می‌کند الی غیرالنهایه. در اینجا هیچ وقت این سنگ از زمین برداشته نخواهد شد؛ چون تحققِ برداشتن سنگ مشروط به وجود شرطی است که وجود ندارد و تحقق آن شرط هم مشروط به وجود شرطی است که وجود ندارد، الی غیرالنهایه. می‌شود قضیهٔ شرطیه‌ای که شرطش هیچ گاه تحقق پیدا نمی‌کند.

تسلسل در علل ایجابی را به این دلیل می‌گویند محال است که علت ایجابی بر معلول تقدم وجودی دارد؛ یعنی معلول وجود ندارد الّا اینکه همین الان در مرتبهٔ قبل علتْ وجود داشته باشد و باز این علتْ وجود پیدا نمی‌کند مگر اینکه علتش در مرتبهٔ قبل وجود داشته باشد. حال اگر این سلسله منتهی بشود به علتی که تقدم بر همهٔ معلولاتش دارد و هو بکلّ شیء محیط[1]، وجود اینها توجیه می‌شود، و اگر به چنین علتی منتهی نشود هیچ وقت قابل توجیه نیست.

اما در علل اِعدادی مطلب این گونه نیست که وجود معلول مشروط به وجود شیئی باشد که وجود ندارد و باید تحقق پیدا کند و باز وجود آن شرط هم مشروط به شرط دیگری باشد که وجود ندارد و باید تحقق پیدا کند، بلکه در اینجا وجود شیءْ مشروط به شرطی است که تحقق پیدا کرده و باز آن شرط هم مشروط به شرطی است که قبلا تحقق پیدا کرده و... .

این است که می‌گویند آن برهانی که در باب تسلسل ذکر شده، در اینجا جاری نیست.

دلیل سوم

دلیل سومی که اقامه کرده‌اند دلیل ساده‌ای است و جواب ساده‌ای هم دارد. می‌گویند: شما می‌گویید سلسلهٔ حوادث غیرمتناهی است. از شما می‌پرسیم «آیا برای هر حادثی اوّلی هست؟» طبعا جوابتان مثبت است. می‌گوییم اگر هر حادثی اول دارد پس مجموع حوادث هم باید اول داشته باشد؛ چون اگر اجزاء دارای حکمی باشند جبراً کل نیز دارای همان

۱. [برگرفته از آیهٔ ۵۴ سورهٔ فصّلت: **الا انّه بکل شیء محیط**.]

حکم است. مثلا اگر یک یک انسانهایی که اینجا هستند سفیدپوست باشند و در میان آنها حتی یک غیر سفیدپوست نباشد، پس کل آنها هم سفیدپوست‌اند. شما روی هر حادثه‌ای دست بگذارید می‌گویید ابتدا دارد، پس کلِ حوادث هم ابتدا دارد.

جواب دلیل سوم

اینجا جواب ساده‌ای می‌دهند و آن این است که این یک مغالطه است. این گونه نیست که کل همیشه احکام جزء را داشته باشد. مثلا[۱] اگر این گردهٔ نان انسان را سیر نکند، آن گرده نان هم سیر نکند، آن دیگری هم سیر نکند، آیا می‌توان گفت پس مجموع اینها هم انسان را سیر نمی‌کند؟ باید فرق گذاشت میان اینکه اجزاءْ لابشرطْ حکمی را داشته باشند و اینکه بشرط لا از اجزاءِ دیگر حکمی را داشته باشند. وقتی شما می‌گویید «این انسان سفیدپوست است» این را به صورت لابشرط می‌گویید؛ یعنی این انسان سفیدپوست است خواه انسان دیگری پهلویش باشد یا نباشد. وقتی که اجزاء حکمی را به نحو لا بشرط داشته باشند کل هم همان حکم را خواهد داشت. اما اگر اجزاء حکم را به نحو بشرط لا داشته باشند دیگر کل حکم اجزاء را ندارد. آنجا که شما می‌گویید «این رغیف من را سیر نمی‌کند، آن رغیف هم سیر نمی‌کند» نمی‌خواهید بگویید «این رغیف خواه آن رغیف دیگر هم با آن باشد یا نباشد»، بلکه می‌خواهید بگویید «این رغیف به تنهایی[۲] من را سیر نمی‌کند، آن رغیف هم به تنهایی من را سیر نمی‌کند». در اینجا اجزاء بشرط لا حکمی دارند و اجزاءِ بشرط شیء ـ که کل باشد ـ حکم دیگری دارند. آنجا که اجزاء به نحو لابشرط[۳] حکمی دارند، چون لا بشرط با بشرط شیء سازگار است کل که همان اجزاء بشرط شیء است نیز همان حکم اجزاء را دارد، اما آنجا که اجزاء بشرط لا حکمی دارند اقتضا نمی‌کند که کل هم همان حکم اجزاء را داشته باشد، بلکه اقتضا می‌کند که کل آن حکم را نداشته باشد.

حال می‌گوییم: اینکه هر حادثه‌ای اول دارد، به این معناست که هر حادثه‌ای را اگر به تنهایی در نظر بگیریم اول دارد، اما اینکه اگر همهٔ حوادث را با هم در نظر بگیریم اول داشته باشد، تازه اول بحث است. هر حادثه‌ای بشرط لا اول دارد، ولی این، دلیل نمی‌شود

---

۱. این مثال را در **منظومه** ظاهرا از میرداماد نقل می‌کند.
۲. یعنی به شرط اینکه آن رغیف دیگر نباشد.
۳. لابشرط یعنی مطلق، یعنی لابشرط قسمی.

که برای مجموع و کل حوادث هم اول باشد.

دلیل چهارم

این دلیل از دلائل قبلی ساده‌تر و بلکه عوامانه‌تر است. می‌گویند حوادث وقتی از ناحیهٔ ماضی به زمان حال می‌رسد متناهی است؛ یعنی حوادثْ الان که به زمان ما و امروز رسیده، به نهایت رسیده است.

جواب دلیل چهارم

جواب این دلیل این است که اولا: امروز نهایت واقعی نیست، بلکه نهایت فرضی است[۱]؛ این گونه نیست که امروز به دنبال خودش فردا نداشته باشد.

ثانیا: بر فرض اینکه حوادث از یک طرف متناهی باشند، این دلیل نمی‌شود که از طرف دیگر هم متناهی باشند و فعلا هم بحث ما روی بدایت زمان است نه نهایت زمان.

دلیل پنجم

می‌گویند: شما قائل به ازل[۲] هستید. ما از شما می‌پرسیم آیا در ازل حادثه‌ای ایجاد شده است یا نه؟ اگر بگویید در ازل حادثه‌ای ایجاد شده است، می‌پرسیم: این حادثه اول دارد یا نه؟ اگر اول نداشته باشد، پس حادثه نیست، چون حادثه یعنی آن که اول دارد، و اگر اول دارد لازم می‌آید خود ازل هم اول داشته باشد؛ چون این حادثه در ازل ایجاد شده است. اما اگر بگویید در ازل حادثه‌ای وجود ندارد، می‌گوییم: پس ازل فقط عدم ازلی است و عدم ازلی را کسی انکار نمی‌کند.

جواب دلیل پنجم

جواب این دلیل این است: شما کأنّه ازل را قطعه‌ای از زمان فرض کرده‌اید و بعد می‌گویید «آیا در ازل حادثه وجود دارد یا نه؟...». معنای ازل این است: الزمانُ لا أولَ له. بنابراین، این سؤال که «آیا در ازل حادثه وجود دارد یا نه؟» بی‌معنی است. در ازل حوادث

---

۱. مثل «آن» که یک نقطهٔ فرضی است.
۲. به زمان غیرمتناهی در گذشته «ازل» و به زمان غیرمتناهی در آینده «ابد» می‌گویند.

غیرمتناهی وجود دارد، نه اینکه حادثه وجود دارد. ازل یعنی یک امتداد غیرمتناهی که هرچه در آن بروید به حادثه برمی‌خورید.

دلیل ششم

می‌گویند: ما از شما می‌پرسیم: آیا غیرمتناهی داخل در وجود شد یا داخل در وجود نشد؟ ناچار پاسخ می‌دهید: داخل در وجود شد. می‌گوییم چون داخل در وجود شده است پس داخل در حصر شده؛ چون موجود بودن و دخول در وجود مساوی است با محصور بودن و دخول در حصر و تناهی[۱و۲].

جواب دلیل ششم

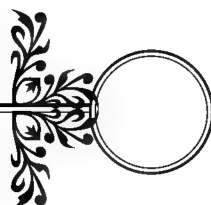
می‌گوییم: اولا: موجود بودن مساوی با محدود بودن نیست، دلیلش ذات باری‌تعالی است که شما در آن به وجود مطلق و غیر محدود قائلید.

ثانیا: اینجا بحث در این است که آیا حوادث زمانی ـ که وجود محدود دارند ـ غیرمتناهی‌اند یا نه، به عبارت دیگر بحث در این است که آیا این محدودها متناهی‌اند یا نامتناهی، نه اینکه صحبت در این باشد که آیا یک وجود نامتناهی ازلی داریم یا نه.

---

۱. اینجا حاجی عصبانی می‌شود و می‌گوید شما به ساحت وجود توهین کرده‌اید.

۲. این حرف تقریبا شبیه حرف هگل است که موجودیت را به نحوی مساوی با محدودیت و محصوریت می‌داند.



جلسهٔ شصت و هشتم

بسم الله الرحمن الرحیم

«و السابع: انّ کلّ واحد من الحوادث إذا کان مسبوقاً...»[1].

صحبت دربارهٔ ادله‌ای بود که متکلمین برای اثبات «ابتدا» برای زمان اقامه کرده‌اند و یا از طرف آنها اقامه شده است. شش دلیل را همراه جوابهایی که فلاسفه به آن ادله می‌دهند ذکر کردیم.

دلیل هفتم

دلیل هفتم در اینجا با عباراتی ذکر شده است که خالی از تشویش نیست. مرحوم حاجی متوجه اشکال عبارت شده و برای اصلاح آن تلاش کرده، ولی بالاخره آن طور که باید، عبارت اصلاح نشده. البته شاید نسخهٔ ایشان طوری بوده که مطابق آن، مقداری که ایشان اصلاح کرده‌اند درست بوده، ولی با آنچه که در این نسخه‌ها هست مطلب اصلاح نمی‌شود[2]. از جوابی که مرحوم آخوند به این دلیل داده‌اند تا اندازه‌ای می‌توان خود این استدلال را فهمید، ولی جواب، جواب ساده‌ای است که اگر بخواهیم بر اساس آن،

۱. اسفار ج ۳، ص ۱۵۳ (مرحلهٔ ۷، فصل ۳۵).
۲. من اواخر جلد هفتم را نگاه کردم، این استدلال آنجا نبود.

استدلال را طرح کنیم با این عبارتها خیلی جور درنمی‌آید. حالا ما مطلب را مطابق آنچه اینجا هست ذکر می‌کنیم تا اشکالش هم معلوم بشود.

می‌گویند: هر حادثی از حوادث مسبوق به عدم ازلی است؛ چون معنی حدوثْ وجود بعدالعدم است و برای نیستی اشیاء نمی‌توان ابتدا فرض کرد[۱]. حال اگر جسمی را ـ مثل جسم فلک ـ قدیم فرض کنیم[۲]، بنا بر عدم تناهی حوادث شبه تناقضی لازم می‌آید.

عبارت این است: «لزم أن یکون ذلک الجسم لامتقدّماً علی وجودها و لا علی عدمها»؛ یعنی: لازم می‌آید آن جسم نه مقدم بر خود این حوادث باشد و نه مقدم بر عدم ازلیِ این حوادث باشد. «و محال أن یکون الشیء لایتقدّم اُموراً و یتقدّم علی ما هو سابق علی کلّ واحدٍ من تلک الاُمور»؛ یعنی: و محال است که شیئی مقدم نباشد بر اموری، ولی مقدم باشد بر چیزهایی که بر این امور تقدم دارند. در بعضی نسخه‌ها «یتقدم» در این عبارت به «لایتقدم» اصلاح شده است. در این صورت اصلا عبارت، مفهوم معقولی پیدا نمی‌کند.

حاجی هم می‌گوید: «در بعضی از نسخه‌ها اصلا «و یتقدم» نبوده است»، ولی ایشان توضیح نمی‌دهند که در نسخه‌های مذکور آیا مابعد «یتقدم» هم نبوده یا نه. ظاهر این است که «یتقدم» با مابعدش نبوده و الّا اگر فقط «یتقدم» را حذف کنیم عبارت مختل می‌شود.

اگر عبارت را به همین صورتی که در نسخه‌های فعلی هست[۳] بخوانیم، تا قبل از «لأنّه...» را این گونه بیان می‌کنیم: مستدل می‌خواهد بگوید با توجه به اینکه حوادث مسبوق به عدم ازلی‌اند، اگر جسمی قدیم باشد ـ که به قول شما جسمِ قدیم وجود دارد ـ و اگر حوادث از نظر زمانْ غیرمتناهی باشند لازم می‌آید آن جسم قدیم نه بر خود این حوادث تقدم داشته باشد، چون فرض این است که این حوادث اول ندارند[۴]، و نه بر عدم

---

۱. اگر برای هستی اشیاء بتوان ابتدا فرض کرد، دیگر برای نیستی اشیاء نمی‌توان ابتدا فرض کرد.

۲. وقتی جسم فلک قدیم باشد و حوادث نامتناهی باشند، پس همیشه جسم فلک مقارن با حوادثی در مادونش بوده.

۳. یعنی: و یتقدم.

۴. یعنی این جسم همیشه با حوادث بوده.

این حوادث، چون وقتی بر خود این حوادث تقدم نداشته باشد، به طریق اولیٰ بر اَعدام این حوادث که بر خود این حوادث تقدم دارند، تقدم ندارد[۱].

بنابراین گرچه استدلال صحیح نیست، ولی عبارت تا قبل از «لأنّه» مفهوم معقولی پیدا می‌کند، اما دیگر تعلیلِ «لأنّه یصیر حکم السابق و المسبوق فی التقدم حکماً واحداً» با مطلب جور در نمی‌آید؛ چون در اینجا می‌خواهیم بگوییم حکم سابق و مسبوق یک چیز است[۲]. به هرحال این عبارت مبهم است.

آنچه در مورد این دلیل از جواب مرحوم آخوند به این دلیل فهمیده می‌شود

از جواب مرحوم آخوند به این دلیل روح این دلیل به دست می‌آید و آن این است: مستدل می‌خواهد بگوید در اینجا اجتماع نقیضین لازم می‌آید؛ یعنی اگر جسم قدیمی داشته باشیم و نیز حوادثی داشته باشیم که ابتدا نداشته باشند لازم می‌آید آن جسمْ در آنِ واحد هم موصوف به آن حوادث باشد و هم موصوف به عدم آن حوادث باشد؛ زیرا از یک طرف چون این حوادث اول ندارند پس این جسم موصوف به این حوادث است، و از طرف دیگر می‌دانیم هریک از این حوادث عدم ازلی دارد و این جسم هم در ازل بوده است، پس این جسم متصف به عدم این حوادث هم هست.

البته بنا بر این تفسیر، این استدلال خیلی سخیف می‌شود ولی چون دلائل سخیف دیگری نیز اینجا هست استبعادی ندارد.

جواب دلیل هفتم

جواب این است: شما یک جا کل را در نظر گرفته‌اید و یک جا فرد و جزء را. آنجا که می‌گویید «لازم می‌آید جسم موصوف به این حوادث باشد» کل را در نظر گرفته‌اید؛ چون در اینجا لازم می‌آید جسمْ موصوف به مجموع این حوادث باشد. بله، اگر جسم قدیمی داشته باشیم و نیز حوادثی که لا اولَ لها، لازم می‌آید این جسم از ازل تا ابد موصوف به این حوادث باشد، ولی نه موصوف به یک حادثهٔ بالخصوص بلکه موصوف به حوادث

---

۱. مثلاً اگر «جامی» بر «حافظ» تقدم نداشته باشد به طریق اولی بر سعدی که بر حافظ مقدم است، تقدم ندارد.

۲. اگر به جای «یصیر»، «یکون» بگذاریم عبارت تا حدی درست می‌شود؛ چون در اینجا سابق و مسبوق حکم واحد دارند.

پی در پی؛ یعنی مجموع حوادث به منزلهٔ یک حادثه در نظر گرفته شده.

اما آنجا که صحبت از عدم ازلی حوادث می‌کنید هر حادثه را به تنهایی در نظر می‌گیرید و می‌گویید حادثه‌ای که امروز اتفاق افتاده عدمش در ازل بوده است، پس جسمِ قدیمْ موصوف به عدم این حادثه بوده است.

این، تناقض نیست. در تناقض وحدت محمول شرط است. اگر ما بگوییم «جسمْ موصوف به مجموع حوادث است»، نقیضش این است: «جسم موصوف به مجموع حوادث نیست». اما اینکه «جسم از ازل تا ابد موصوف به مجموع حوادث است» با اینکه «جسم از ازل تا زمان وجود یک حادثهٔ معینْ موصوف به عدم این حادثهٔ معین است» متناقض نیست.

دلیل هشتم

دلیل هشتم همان است که معمولا در کتب منطقی به عنوان مثال ذکر می‌شود: «العالم متغیّر و کل متغیّر حادث فالعالم حادث»[1]. «العالم متغیّر» یعنی «العالم لایخلو من الحوادث» که بعدا مرحوم آخوند می‌گویند مقصود این است که «الأجسام لایخلو من الحوادث»؛ چون بحث متکلمین روی عالم اجسام است[2]. به تعبیر دیگر مقصود متکلمین از «العالم لایخلو من الحوادث» این است: «الجواهر الجسمانیة لایخلو من الحوادث». خوب، این صغری درست و مورد قبول است؛ هیچ کس قائل نیست که جواهر جسمانی ثابت و یکنواخت‌اند و هیچ تغییری بر آنها عارض نمی‌شود[3].

---

۱. بعدا مرحوم آخوند خواهند گفت که این برهان با توجه به مطالبی که در حرکت جوهری و راجع به تغیر داریم و همچنین با توجه به تعبیر خاصی که از حدوث عالم داریم، برهان درستی است. مرحوم آخوند بعدا اشاره بلکه تصریح می‌کند به اینکه عالم متغیر است، منتها به معنی اینکه متغیر بالذات است، نه به معنی اینکه در معرض تغیرات است و حوادث عارض اجسام می‌شوند آن طور که متکلمین می‌گویند.
حقیقت عالم عین تغیر است و هرچه که حقیقتش عین تغیر باشد عین حدوث است. پس «عالم حادث است» به معنای این است که عالم عین حدوث دائم است. این غیر از حرف متکلمین است که می‌خواهند از این دلیل برای اثبات بدایت برای عالم استفاده کنند. «حدوث عالم» در نزد متکلمین به معنی داشتن بدایت زمانی است.

۲. اگرچه مرحوم آخوند می‌خواهد به نحوی مقصود متکلمین را توجیه کند، ولی حاجی می‌گوید مقصودشان فقط همین است.

۳. فقط مادیینِ امروز چنین قولی را به همهٔ الهیون نسبت می‌دهند.

اما کبری که می‌گوید «هر چیزی که از حوادث خالی نباشد حادث است» مناقشه برمی‌دارد.

از جوابی که مرحوم آخوند به دلیل هشتم می‌دهند روشن می‌شود که این دلیل در واقع دو قیاس طولی است[۱] که به صورت یک قیاس درآمده و مختصر شده است. در واقع این طور بوده: «العالم (یعنی الأجسام، یعنی الجواهر الجسمانیّة) لا یخلو من الحوادث[۲] و کلّ ما لایخلو من الحوادث لایسبق الحوادث، فالعالم لایسبق الحوادث[۳]». بعد این نتیجه صغری برای قیاس دیگری قرار می‌گیرد: «العالم لایسبقُ الحوادث و کلّ ما لایسبق الحوادث فهو حادث[۴]، فالعالم حادث».

جواب دلیل هشتم

جواب این دلیل از جوابی که به دلیل هفتم دادیم روشن است. صغرای قیاس اول (یعنی: الجواهر الجسمانیّة لایخلو من الحوادث) صحیح است. کبرای قیاس اول (یعنی: و کل ما لایخلو من الحوادث فهو لایسبق الحوادث) نیز صحیح است ولی به این معنا که: هر چیزی که از حوادث خالی نیست بر کل[۵] این حوادث سبقت ندارد، نه به این معنا که بر هر یک سبقت ندارد. پس قهرا نتیجهٔ قیاس اول هم به همان نحوی که کبری را ارائه کردیم درست است؛ «فالعالم لایسبق الحوادث» یعنی: العالم لایسبق مجموع الحوادث غیر المتناهیة.

حال اگر این نتیجه را به همین شکل، صغری برای قیاس دوم قرار دهیم کبرای قیاس دوم کاذب می‌شود. «کل ما لایسبق مجموع الحوادث فهو حادث» غلط است. آنچه که بدایت داشتن عالم را ثابت می‌کند این است که جواهر جسمانیه بر یک یک حوادث تقدم نداشته باشند، که ما در قیاس اول چنین چیزی را ثابت نکردیم. پس این قیاس دارای چنین مغالطه‌ای است.

تا اینجا مجموع استدلالهای این آقایان با جوابهایش مطرح شد. معلوم شد که در

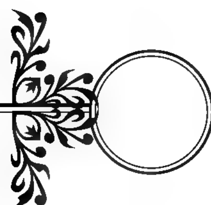
---

۱. یعنی دو قیاس است که نتیجهٔ اولی صغری برای دومی قرار می‌گیرد.
۲. یعنی لایخلو من حدوث فی حرکاته و اعراضه.
۳. بلکه معیت دارند.
۴. چون قدیم بر حادث تقدم دارد.
۵. کل (یعنی مجموع لایتناهی) وجود اعتباری دارد.

میان این استدلالها فقط دو استدلال قابل توجه و تأمل بود: یکی استدلال اول که در آن از برهان تطبیق[1] استفاده شده بود، و دیگر استدلال دوم.



۱. مرحوم آخوند در باب علت و معلول از خواجه در **نقد المحصّل** نقل می‌کند که ایشان جاری شدن برهان تطبیق را در حوادث مترتب غیر مجتمع در وجود (یعنی امور زمانی) نیز تقریبا تأیید کرده‌اند. منتها حاجی می‌گوید: چون خواجه در **نقد المحصّل** ایراد فخر رازی را نقل می‌کرده، در واقع با متکلمین مماشات کرده و عقیدهٔ خودش را بیان نکرده. ولی به هرحال ظاهر عبارت خواجه در **نقد المحصّل** تأیید این مطلب است.



جلسهٔ شصت و نهم

بسم الله الرحمن الرحيم

«و عن ما ذكروه ثامناً و هو قريب المأخذ...»[1].

دلیل هشتم

بحث دربارهٔ ادله‌ای بود که متکلمین برای بدایت زمان اقامه کرده‌اند و جواب این ادله. به دلیل هشتم رسیدیم. دلیل هشتم این بود: العالم لایخلو عن الحوادث و کل ما لا یخلو عن الحوادث فهو حادث فالعالم حادث. گفتیم: آن طور که از جواب مرحوم آخوند معلوم می‌شود این دلیل به دو دلیل طولی منحل می‌شود: العالم لایخلو عن الحوادث و کل ما لایخلو عن الحوادث لایسبق الحوادث فالعالم لایسبق الحوادث. بعد این نتیجه، صغری برای قیاس دیگری قرار می‌گیرد: العالم لایسبق الحوادث و کل ما لایسبق الحوادث فهو حادث فالعالم حادث. مقصود از «العالم لایخلو عن الحوادث» این است[2]: اجسامْ خالی از اعراضی که حادثند نیستند؛ یعنی اجسام محل عروض حوادثند و هیچ جسمی نیست که خالی از این عوارض حادثه باشد. و چون عالم خالی از حوادث نیست پس تقدم بر حادثات ندارد؛

۱. اسفار ج ۳، ص ۱۵۸ (مرحلهٔ ۷، فصل ۳۵).
۲. گو اینکه مرحوم آخوند در اینجا شقوقی ذکر می‌کند، ولی همان طور که حاجی در حاشیه فرموده‌اند مقصود فقط همین است.

یعنی هیچ حالتی وجود ندارد که جسم وجود داشته باشد و مقارن با هیچ امر حادثی نباشد.

خلاصه اینکه متکلم به فیلسوف اینچنین می‌گوید: اگر فرض کنیم اجسام در ازل در حالت سکون و یکنواختی بودند و هیچ حادثه‌ای برای آنها رخ نمی‌داد و هیچ حرکتی نمی‌کردند و هیچ تغییری در اعراض آنها پیدا نمی‌شد[۱]، حرف شما درست بود. ولی این مطلب درست نیست؛ هیچ وقت جسم نبوده الّا اینکه مقارن با حدوث یک حالت بوده است. و چون هیچ وقت نبوده که جسم باشد و مقارن با حدوث حادثی نباشد پس اجسام بر حادثها تقدم زمانی ندارند.

اما «کل ما لایسبق الحادث فهو حادث» هم یک اصل بدیهی است. قدیم همیشه بر حادث سبقت زمانی دارد و محال است که قدیم بر حادث تقدم زمانی نداشته باشد. اگر در مورد امری ندانیم حادث است یا قدیم، ولی بدانیم که بر امر حادثی تقدم ندارد، همین کافی است برای اینکه بدانیم خود آن امر هم حادث است.

بنابراین عالم (یعنی اجسام، جواهر جسمانی، جواهر مادی) تقدم زمانی بر حوادث ندارد (به همان معنا که عرض کردیم) و همیشه مقرون به حوادث است.

جواب

پس اگر مجموع دو قیاس را به صورت همان یک قیاس ـ که در دلیل هشتم متکلمین آمده ـ ذکر کنیم در صغری بحثی نیست. می‌رویم سراغ کبری. مغلطه در کبرای این قیاس است. کبری می‌گوید «کل ما لایخلو عن الحوادث فهو حادث». اگر ما شیئی را با یک حادث معین بسنجیم و ببینیم بر آن تقدم ندارد، پس قطعا آن شیء حادث است؛ چون محال است قدیم باشد ولی بر آن حادث معین تقدم زمانی نداشته باشد. ولی آیا راجع به اجسام عالم چنین است؟ آیا شما روی یک حادث معین دست می‌گذارید و می‌گویید اجسام بر این حادث معین تقدم ندارند؟ نه، اینچنین نیست. شما می‌خواهید بگویید «اجسام بر سلسلهٔ حوادث تقدم ندارند». حکیم می‌گوید: اجسام بر سلسلهٔ حوادث غیرمتناهی تقدم

۱. این حرف شبیه برخی افسانه‌های قدیمی دربارهٔ عالم است که می‌گفته‌اند: «عالم در ازل در حالت سکون و توقف و بی‌تفاوتی بوده [و بعد] در عالم جنب و جوش پیدا شد». بنا بر این فرض می‌توان گفت زمان لایتناهی بوده و در آن زمانِ لایتناهی جسم بوده ولی حادثه‌ای نبوده. پس اجسام بر حوادث تقدم زمانی دارند.

زمانی ندارند، ولی بر هریک از آحاد حوادث تقدم زمانی دارند. او می‌گوید[۱]: ما در عالم جسمی داریم[۲] که از ازل وجود داشته و از ازل هم همیشه مقرون به حوادث بوده، ولی همین جسم بر هر حادثی که در نظر بگیرید تقدم زمانی دارد. فرض کنید هوا از ازل وجود داشته. وجود هوا بر حرکت امروز هوا (باد) تقدم زمانی دارد، همچنین بر حرکت دیروز و پریروز هوا الی غیرالنهایه. روی هر حادثی دست بگذاریم این جسم بر آن تقدم زمانی دارد. پس ما حادثی پیدا نمی‌کنیم که اجسام بر آن تقدم زمانی نداشته باشد تا بتوانیم استدلال کنیم که ما لایسبق الحادث فهو حادث.

اگر متکلم بگوید: درست است، اجسام بر هر حادثی تقدم زمانی دارد، ولی بر مجموع چطور؟ حرف ما این است که بر مجموع تقدم زمانی ندارد؛ یعنی ما می‌گوییم: اجسام بر مجموع حادثها (همین مجموعی که شما قائل هستید، چه متناهی باشد چه غیرمتناهی) تقدم زمانی ندارد.

جواب می‌دهند: اجسام بر مجموع تقدم زمانی ندارد، ولی مجموع امر اعتباری است و آنچه که وجود دارد آحاد حادثهاست. این گونه نیست که علاوه بر آحاد حادثها مجموع حادثها هم خودش یک حادث باشد که بگوییم عالم (یعنی اجسام) بر این مجموع تقدم ندارد، پس حادث است.

مرحوم آخوند بعد از نقل این هشت دلیل می‌فرماید: این بود مجموع ادله‌ای که در این زمینه آورده شده که هیچ کدام هم صحیح نبود.

«حدوث عالم» به تقریر مرحوم آخوند

بعد ایشان می‌فرماید: بله اینجا حرف دیگری هست و آن اینکه: ما همین دلیل هشتم را به بیان دیگری توجیه می‌کنیم که هم برخلاف چیزی است که معمولا حکما می‌گویند و هم برخلاف چیزی است که متکلمین می‌گویند (یعنی نه منظور حکما را نتیجه می‌دهد و نه منظور متکلمین را) ولی مقصود و نتیجهٔ نهایی (یعنی حدوث عالم و اینکه در عالم قدیم زمانی نداریم) را نتیجه می‌دهد.

آن بیان این است که ما می‌گوییم: جملهٔ «العالم لایخلو عن الحوادث» به این

---

۱. البته طبق مبنای آنان که قائل به حرکت جوهریه نیستند.
۲. مثلا جسم فلکی یا اجسام عنصری.

معناست که «العالم لایخلو عن الحدوث». در این مقدمه این گونه نیست که مقصود از «عالم» اجسام باشد و از «حوادث» عوارض اجسام، بلکه این مقدمه می‌گوید: خود اجسام در جوهر ذاتشان حادثند. پس «العالم[۱] (یعنی اجسام[۲]) لایخلو عن الحوادث» یعنی «لایخلو عن الحدوث»؛ یعنی خالی نیست از حوادثی که حدوث عین ذات و عین وجودشان است و اصلا وجودشان حدوث استمراری است. به تعبیر دیگر: «العالم متغیر» به این معنا نیست که عوارض اجسام مرتب تغییر می‌کند، بلکه به این معناست که تغیرْ عین ذات اجسام است. و وقتی چیزی تغیرْ عین ذاتش باشد عین حدوث است.

این بیان مطابق آنچه که معمولا فلاسفه می‌گویند، نیست. فلاسفه اجسام عالم (عناصر اولیه، یا کلیات اجسام یا لااقل اجسام فلکی) را قدیم می‌دانند و فقط اعراض را حادث می‌دانند، ولی طبق این بیان هیچ قدیم زمانی در عالم نداریم و روی هر جسمی دست بگذاریم حادث است.

و از طرف دیگر، این بیان مطابق آنچه متکلمین می‌گویند نیز نیست. نتیجهٔ این بیان این نیست که سلسلهٔ حادثها ابتدا دارد و عالم بدایت زمانی دارد. طبق این بیان سلسلهٔ حادثها ابتدا ندارد و فیض هم انقطاع ندارد.

تحلیل ادعای متکلمین

بعد ایشان با یک «و اعلم» بحثی را شروع می‌کنند که در آن می‌خواهند ادعا کنند کسانی که منکر لایتناهی بودن فیض‌اند[۳] نه تنها حرفشان با برهان رد می‌شود، بلکه اگر خوب و سقراطوار حرفشان را تحلیل کنیم وجه معقولی که خلاف مدعای فلاسفه باشد برای آن نمی‌یابیم. ایشان می‌فرماید: برای بسیاری از مردم مشکل است که بتوانند خودشان از مقصد خودشان پرده بردارند؛ انسان باید از آنها سؤال کند و حرفهایشان را تحلیل کند تا اصلا در درجهٔ اول برای خود آنها روشن شود که مقصودشان چیست[۴]. ایشان می‌گویند:

---

۱. یعنی عالم طبیعت؛ چون گفتیم مقصود از «عالم» اجسام است.
۲. و به تبع اجسام، همهٔ صفات و اعراض اجسام.
۳. [به عبارت دیگر: کسانی که مدعی حدوث عالمند.]
۴. یکی از مصادیق این مسأله باب جبر و اختیار و امر بین‌الامرین است. قریب به اتفاق افرادی که در مورد اختیار و نفی و اثباتش بحث می‌کنند اصلا این مفهوم را آنچنان که باید، تصور نکرده‌اند.

باید از اینها که مرتب از حدوث عالم صحبت می‌کنند پرسید «مقصود شما از حدوث عالم چیست؟». آنوقت برای حرف آنها وجوهی ذکر می‌کنند و ادعا می‌کنند در میان این وجوه وجهی که تصورا معقول باشد و خلاف حرف فلاسفه باشد وجود ندارد.

وجوهی که مرحوم آخوند برای حدوث عالم ذکر کرده‌اند:

وجه اول

ممکن است مقصود اینها از «عالم حادث است» این باشد که «عالم صادر از حق است». می‌فرمایند: این، مطلب درستی است و خصم شما[1] هم همین حرف را می‌زند و می‌گوید «عالم صادر از حق است»، بلکه خصم شما بیش از شما قائل به حدوث عالم به این معناست، چون شما خیال می‌کنید خلق به معنی ایلاد است و اصلا حدوث و از او بودن و مخلوق بودن و صادر بودن را به این معنا می‌دانید که او در یک «آن» دخالتی کرده و شیء را از حالت عدم به حالت وجود درآورده و دیگر بعد از آن نقشی ندارد و عالم از او بی‌نیاز است؛ مثل اینکه شخصی نشسته باشد و شخص دیگری دستش را بگیرد و او را بلند کند. در اینجا نقش شخص دوم فقط همین مقدار است که او را از حال قعود به حال قیام درمی‌آورد. و لهذا بسیاری از متکلمین گفته‌اند عالم فقط در اصل پیدایش به خدا نیاز دارد و بعد از آن نیازی به خدا ندارد. و همین است که سر به کفر و شرک می‌زند[2و3].

در محل خودش ثابت شده است که این حرف نامعقول است؛ چون تغییر حالت میان وجود و عدم [معنی ندارد؛] چون عدمْ حالت واقعی برای عالم نیست، برخلاف قیام و قعود برای انسان؛ انسان خودش ماورای این دو حالت است، در این حالت هست در آن حالت هم هست. در قیام و قعود، انسان تغییر حالت پیدا می‌کند، ولی عدمْ حالت برای عالم

---

۱. [یعنی فلاسفه.]

۲. حاجی در اینجا تعبیر به «کفر التهوّد» می‌کند. من این حرف حاجی را یادم نبود، ولی از قدیم می‌گفتم این یک اندیشهٔ یهودی است و همین مطلب را در مقالهٔ «اسلام و مسأله‌ای از حیات» [در کتاب **بیست گفتار**] مطرح کرده‌ام.

۳. **سؤال**: واقعا عقیده متکلمین همین است؟

استاد: گفتیم که گاهی افراد خودشان نمی‌دانند چه عقیده‌ای دارند، ما می‌خواهیم بشکافیم تا خود آنها بفهمند چه می‌گویند.

سؤال: مگر متکلمین به قرآن معتقد نبودند؟

استاد: خیال کرده‌اید قرآن را فهمیده‌اند؟! [خندهٔ استاد]

نیست.

ولی مقصود حکیم از اینکه می‌گوید «عالم صادر از ذات حق است» این است که عالم به تمامِ وجودش صدور از اوست و قائم به ذات اوست. حکیم خدا را قیّوم می‌داند و عالم را قائم به ذات او؛ یعنی می‌گوید: عالم به تمام وجود از اوست، چه وجودش مسبوق به عدم باشد [چه نباشد] و چه ملحوق به عدم باشد [چه نباشد.] وجودی که مسبوق و ملحوق به عدم است و مثلا یک ساعت امتداد پیدا می‌کند، از اوست، نه فقط در لحظهٔ اول از اوست بلکه در تمام این مدت از اوست. اگر این وجود بیشتر امتداد پیدا کند و عمرش یک سال یا هزار سال یا میلیونها سال شود باز هم به تمام وجود از اوست. اگر تا ابد هم ادامه پیدا کند باز هم از اوست. اصلا معنای اینکه این صادر از اوست این است: این، حیثیتی است مکتسب از او، این به تمام ذاتش یک حیثیت مکتسب است.

پس اگر معنای «حدوث» صدور از حق باشد، آنها بیش از شما قائل به این مطلبند.

وجه دوم

ممکن است مقصودشان از اینکه می‌گویند «عالم حادث است» این باشد که عالم مسبوق است به عدم زمانی[1].

جوابش روشن است. آیا زمان جزء عالم هست یا نیست؟ نمی‌توانید بگویید زمان جزء عالم نیست؛ چون شما می‌گویید هرچه که وجودش مسبوق به عدم زمانی نباشد لازم می‌آید واجب‌الوجود باشد و آن که حادث زمانی نیست منحصر به واجب‌الوجود است. پس شما می‌گویید اگر زمانْ حادث زمانی نباشد لازم می‌آید واجب الوجود باشد.

می‌گوییم: اگر بگویید زمان مسبوق به عدم زمانی است لازم می‌آید زمان مسبوق به زمان باشد[2]. (قبلا گفتیم: در اشیاء دیگر هم وقتی می‌گوییم «مسبوق به عدم زمانی است» مستلزم وجود زمان در زمان قبل است.)

وجه سوم

ممکن است بگویید مقصودشان از اینکه می‌گویند: «العالم حادث» این است که «العالم

---

۱. به همین معنایی که تا الان بحث می‌کردیم.
۲. [به عبارت دیگر: از فرض عدم زمان وجود زمان لازم می‌آید.]

لیس بقدیم».

جواب می‌دهیم: از آنها می‌پرسیم: مقصود شما از «قدیم» چیست؟ اگر مقصود شما همان معنایی است که فلاسفه از «قدیم ذاتی» اراده می‌کنند (یعنی شیئی که به ذات خودش و در مرتبهٔ ذات خودش بی‌نیاز از علت است)، کسی منکر حدوث عالم به این معنا نیست. اما اگر بگویید مقصودمان از اینکه می‌گوییم «عالم قدیم نیست» این است که «عالم دائم نیست»، می‌گوییم «دائم نیست» به همان تحلیلها برمی‌گردد؛ «دائم نیست» یعنی قطع می‌شود؛ یعنی وجودش مسبوق به عدم است.

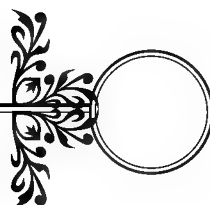
مرحوم آخوند وجوه دیگری هم ذکر کرده‌اند که از رو می‌خوانیم.

اشاره‌ای به حرف غزالی

اینجا مرحوم آخوند به حرف غزالی ـ که قبلا گفتیم ـ درست اشاره نکرده‌اند و حق این بود که آن را هم در اینجا می‌گفتند. غزالی می‌گوید «عالم حادث است» یعنی عالم متناهی است؛ یعنی همان طور که عالم از نظر مکان متناهی است از نظر زمان هم متناهی است. آیا وقتی شما می‌گویید «عالم از نظر مکان متناهی است» می‌خواهید بگویید «در ماورای این مکانْ عدمِ این مکان است»، تا اشکال وارد شود؟! ما می‌گوییم عالم از نظر زمان هم متناهی است؛ یعنی غیر از این مقدار محدود از نظر مبدأ و منتها زمانی نیست[1].

جواب حرف غزالی را در گذشته دادیم. گفتیم زمان با مکان متفاوت است و نباید این‌دو را با هم مقایسه کرد. خصوصیت مکان این است که هیچ نوع تقدم ذاتی میان مراتب آن وجود ندارد و لهذا در مکان ابتدا و انتها وجود ندارد مگر اعتبارا، ولی خصوصیت زمان این است که تقدم و تأخر، ذاتی مراتب آن است و لهذا عدم یک طرف با عدم طرف دیگر فرق دارد و لذا اسمِ یکی می‌شود «عدم بدایت» و اسم دیگری می‌شود «عدم نهایت».

۱. به نحو سالبهٔ تحصیلی.



جلسهٔ هفتادم

بسم الله الرحمن الرحیم

«و اعلم أنّ مسألة إبطال التعطیل و إثبات الصانع المبدع...»[1].

از اینجا تا آخر این فصل مطلب مهم و عمده‌ای بیان نشده است. مرحوم آخوند می‌گویند: مسألهٔ ابطال تعطیل و اثبات صانع مبدع از اعظم مهمات و افضل علوم و معارف الهی است.

اصطلاح «تعطیل»

توضیح اینکه: از مسألهٔ حدوث عالم به مفهومی که متکلمین گفته‌اند، احیاناً با عنوان «مسألهٔ تعطیل» یاد می‌کنند و از نظریهٔ فلاسفه با عنوان «ابطال تعطیل».

«تعطیل» که یک اصطلاح شرعی هم هست[2] و شاید اولین بار در حدیث آمده باشد، در موارد مختلف اطلاق شده است. گاهی کلمهٔ تعطیل، در مورد معرفت حق گفته می‌شود؛ یعنی به نفی هرگونه صفت کمالی از واجب تعالی به عنوان تنزیه، تعطیل گفته می‌شود.

---

۱. اسفار ج ۳، ص ۱۶۲ (مرحلهٔ ۷، فصل ۳۵).
۲. یعنی از زمان ائمه مطرح بوده.

بحثی مطرح بوده است تحت عنوان «تنزیه و تشبیه». گروهی قائل بوده‌اند که خدا و صفات او و اسماء حسنای الهی را می‌توان با عقل شناخت، و گروهی معتقد بوده‌اند که انسان هیچ‌گونه توانایی بر معرفت ذات حق و صفات حق و اسماء حسنای حق ندارد و خلاصه انسان راهی به معارف الهیه ندارد. آنهایی که قائل به امکان معرفت بودند مخالفین خودشان را «معطِّله» می‌خواندند، به این معنا که اینها قائل به تعطیل عقول از معرفتند، و کسانی که قائل به عدم امکان معرفت بودند مدعیان معرفت را «مشبِّهه» می‌خواندند و می‌گفتند شما به خیال خودتان می‌خواهید خدا را بشناسید ولی در واقع خدا را به انسان که یکی از مخلوقات اوست قیاس می‌کنید و او را شبیه انسان قرار می‌دهید و آنچه که از صفات کمالیه در انسان سراغ دارید برای خدا فرض می‌کنید.

در اخبار و روایات (بالخصوص روایات شیعه) بحثی هست که: آیا می‌توان خدا را شناخت بدون اینکه این شناخت جنبهٔ تشبیه داشته باشد و بنابراین نه تعطیل عقل از معرفت لازم بیاید و نه تشبیه خالق به مخلوق؟ این یک مسألهٔ بسیار مهم است[1].

معنای «تعطیل» در بحث ما

معنای دیگر تعطیل ـ که در بحث ما همین معنای دوم مورد نظر است ـ تعطیل حق از فیاضیت است؛ یعنی برای ذات حق دو مرتبه و دو وضع قائل باشیم: یک وضعِ ازلی که در آن حق تعالی فیاض نبوده است، یعنی از فیاضیت معطل بوده است، و یک وضعی در لایزال که در آن، فیاضیت شروع شده است. فلاسفه این نظریهٔ متکلمین را که خداوند را در ازل غیرفیاض می‌دانسته‌اند، نظریهٔ تعطیل خوانده‌اند. آنها معتقدند لازمهٔ نظریهٔ تعطیل، اشراک است؛ یعنی بنا بر تعطیل باید چنین قائل باشیم که ذات حق بما هو ذات حق و صفات حق بما هی صفات حق و کمالات حق بما هی کمالات حق، برای فیاضیت کافی نیست و ناچار باید امر دیگری دخالت کند و سنوح سانحه‌ای بشود تا مرجِّحی باشد برای فیاضیت. (البته متکلمین چنین حرفی نزده‌اند، ولی این مطلب لازمهٔ حرف آنهاست.)

بنابراین قول به عدم تعطیل ـ به این اصطلاح ـ مساوی است با قول به توحید در

---

۱. این رباعی در **اربعین** شیخ بهایی نقل شده:

در شناسای او به وقت دلیل ... نطق، تشبیه و خامشی تعطیل
گر بگویی مشبِّهی باشی ... ور نگویی ز دین تهی باشی

فاعلیت حق تعالی، ولی قول به تعطیل مساوی است با نوعی شرک در فاعلیت حق تعالی. بعد ایشان می‌گوید: انکار توحید در فاعلیت، همیشه به نوعی انکار در توحید ذات می‌گراید.

ارزش مسألهٔ «فیاضیت حق تعالی» در معارف الهی

بعد مرحوم آخوند می‌گویند: این مسأله در معارف الهی از نظر ارزش در ردیف سه چهار مسألهٔ درجهٔ اول است. اگر کسی خدا را به توحید در ذات و توحید در فاعلیت بشناسد ـ که لازمهٔ توحید در فاعلیت این است که تعطیلی در کار نیست ـ و اگر نفس انسان و رُجعای آن را بشناسد، و اگر عالم طبیعت را با توجه به حرکت جوهریه بشناسد[1]، اگر کسی این چهار اصل کلی را بشناسد، دیگر از اینکه هیچ مسألهٔ دیگری از هیچ علمی را نداند باکی نداشته باشد؛ یعنی این مسائل در درجهٔ اول اهمیت است. پس کسانی که قائل به تعطیل‌اند، از یکی از بزرگترین ارکان معرفت محرومند، آن هم یکی از ارکان بزرگ معرفت که انکار آن، رکن دیگری را هم متزلزل می‌کند؛ چون مسألهٔ انکار فیاضیت منجر به نوعی انکار توحید در فاعلیت می‌شود و انکار توحید در فاعلیت منجر به نوعی انکار در توحید ذات می‌شود[2].

نقد برخی عرفا به قول حکما در باب قدم عالم

بعد ایشان از بعضی عرفا ـ که اسم هم نمی‌برند ـ مطلبی نقل می‌کند که در جهت مخالف مطلبی است که خود ایشان گفتند. ایشان قبلا گفتند: بعضی از مردم لایمکن لهم الإعراب عن مذهبهم؛ یعنی خودشان نمی‌توانند مدعایشان را توضیح بدهند، چه رسد به اینکه بخواهند برای مدعایشان دلیلی بیاورند. بعد گفتند: کسانی که قائل به حدوث زمانی عالمند از این دسته‌اند. حال، بعضی از عرفا در جهت مخالف گفته‌اند: کسانی که می‌گویند «عالم قدیم است» مدعا برایشان روشن نیست و این، هوس المحض است. آن عارف می‌گوید: شما می‌گویید «عالم قدیم زمانی است»؛ مقصود شما از عالم چیست؟ آیا مقصود از عالم مجموع ماسوی‌الله است؟ اگر مقصود این باشد حرف شما درست نیست؛ چون در

---

۱. یعنی: اینکه عالم طبیعت عین حرکت و عین حدوث و تجدد است.
۲. سؤال: اهمیت مسألهٔ تجدد عالم از چه جهت است؟
استاد: این مسأله یکی از پایه‌های مسألهٔ معاد است و اگر این مسأله نباشد معاد به اثبات نمی‌رسد.

مجموعِ ماسوی‌الله حقایقی هست که اصلا زمانی نیستند تا بشود درباره‌شان بحث کرد که آیا قدیم زمانی هستند یا نیستند. اما اگر مقصود این باشد که اجسام عالم قدیم زمانی‌اند، اشکال دیگری وارد می‌شود؛ معنای قدیم زمانی بودن اجسام عالم این است که اجسام عالم در ازل در زمان وجود دارند، و لازمهٔ این حرف این است که زمان ـ ولو در مرتبه ـ تقدم بر این اجسام داشته باشد[1] و حال آنکه زمان نمی‌تواند تقدم ذاتی بر اجسام داشته باشد، بلکه اجسام و حرکت اجسام تقدم ذاتی بر زمان دارند.

بعد آن عارف می‌گوید: ما از حرف شما غیر از این دو معنی چیز دیگری نمی‌فهمیم و این دو معنی هم صحیح نیست.

بعد این عارف مطلب عارفانه‌ای را طرح کرده و گفته است: اگر مقصود شما از قِدَم زمانی این است که عالم مع الله است (یعنی کان الله و کان معه العالم) چنین چیزی محال است؛ این که چیزی مع الله باشد، در ازل محال است، در زمان حاضر هم محال است، در آینده هم محال است؛ اصلا محال است چیزی مع الله باشد؛ الله مع کل شیء، ولی هیچ چیزی مع الله نیست؛ او با اشیاء هست، به معنی اینکه احاطهٔ ذاتی بر همهٔ اشیاء دارد، ولی اشیاء با او نیستند.

جواب مرحوم آخوند

معلوم است که حرف این عارف حرف حسابی‌ای نیست. مرحوم آخوند در جواب می‌گویند: مقصود حکما از عالم، همین اجسام است. اما اینکه می‌گویید «لازمهٔ اینکه اجسام قدیم زمانی باشند این است که زمان بر اجسام تقدم داشته باشد» صحیح نیست. معنای اینکه «اجسام قدیم زمانی‌اند» این است که اجسام مسبوق به عدم زمانی نیستند؛ [متکلمین] گفته‌اند اجسام مسبوق به عدم زمانی‌اند؛ حکما در مقابل، حرف آنها را نفی می‌کنند و می‌گویند: اجسام مسبوق به عدم زمانی نیستند.

توضیح حاجی

در اینجا بهتر بود مرحوم آخوند توضیح بیشتری می‌دادند. حاجی [به آن عارف] می‌گوید: اینکه شما می‌گویید «لازمهٔ اینکه اجسام قدیم زمانی باشند، تقدم زمان بر عالم است»

---

۱. یعنی اول باید زمان وجود داشته باشد، تا این اجسام در زمان وجود داشته باشند.

مثل این است که کسی اخذ به مفهوم ظاهر لفظ کند، مانند نقلیات که در آنها به مفهوم ظاهر لفظ تمسک می‌کنند[۱].

حاجی می‌گوید: مگر اینجا جای تمسک به ظاهر لفظ است؟! باید مقصود را دریافت کرد. به قول مرحوم آخوند آنها که می‌گویند «عالم قدیم زمانی است» مقصودشان این است که عالم مسبوق به عدم زمانی نیست، و همین مطلب در جواب این عارف کافی است.

ادامهٔ جواب

بعد مرحوم آخوند می‌گوید: اما آن مطلبی که گفتید «آیا مقصود حکما این است که عالم مع الله است؟»، هیچ وقت فیلسوف چنین چیزی نمی‌گوید؛ در اینجا آنچه فیلسوف درک می‌کند همان چیزی است که شما درک می‌کنید.

مرحوم آخوند: فالمصیر فی هذه المسألة إلی ما حقّقناه

ایشان در آخر این فراز از بحث می‌گوید: فالمصیر فی هذه المسألة الی ما حقّقناه در باب حدوث عالم. بعد نوعی ابتهاج می‌کند و می‌گوید: این مطلبی که ما در باب حدوث عالم بر اساس حرکت جوهریه گفتیم، اولین بار در دنیا از طرف ما گفته شده و نه از حکمای غیر اسلامی و نه از حکمای اسلام تاکنون احدی به این مطلب نرسیده است.

البته مطلب همین طور است که مرحوم آخوند می‌گوید، ولی خود ایشان در بعضی جاها که احساس وحشت و تنهایی می‌کند کوشش می‌کند که اقوال حکمای پیشین را هرطور هست توجیه و تأویل کند به آنچه خودش می‌گوید[۲]. ایشان آنجا که می‌خواهد واقعا مطلب را گفته باشد می‌گوید «کسی غیر از ما نگفته»، ولی جاهایی که جنبهٔ تبلیغاتی به خودش می‌گیرد و می‌خواهد افراد را از وحشت خارج کند تا نگویند این حرف را احدی غیر از تو نگفته، می‌گوید: این حرف را فلان عارف هم در فلان جا گفته، فلان حکیم هم گفته و... .

---

۱. در عبارات این عارف کلمهٔ «مشعر» به کار رفته است.

۲. ایشان در جلد دوم **اسفار**، شاید در حدود بیست ورق چنین تلاشی می‌کند.

کلام یکی از حکمای نصرانی در باب حدوث عالم

بعد ایشان می‌گوید: بله یکی از حکمای نصاریٰ حرفی زده است که آن حرف را می‌توان به آنچه که ما گفته‌ایم توجیه کرد[۱]. این حرف از یک طرف قابل توجیه و تطبیق است بر آنچه صدرالمتألهین گفته و از طرف دیگر ـ و بیشتر ـ قابل انطباق بر نظریه‌ای است که علمای جدید داده‌اند. تعبیر این شخص این است: «اجسام متناهی القوه‌اند، پس حادثند». حرف خیلی حسابی‌ای است[۲]. این حرف به دو صورت قابل توجیه است که یک صورت ـ که ظاهرش هم بیشتر به این صورت می‌خورد ـ با حرف علمای امروز قابل انطباق است و صورت دیگر با حرف مرحوم آخوند.

---

۱. ایشان در اینجا نام این حکیم نصرانی را ذکر نمی‌کند. از مباحثاتی که میان ابوریحان بیرونی و بوعلی سینا شده، معلوم می‌شود که این حکیم نصرانی همان یحیی نحوی معروف است که ظاهرا همان کسی است که به او «یوحنّا» هم می‌گویند. (من یک وقتی روی این مباحثات مطالعه می‌کردم و مقداری را هم ترجمه و شرح کردم و چاپ شد.) یحیی نحوی از متأخرین فیلسوفان مسیحی است؛ یعنی تقریبا صد سال قبل از دورهٔ اسلام زندگی می‌کرده است. او از یک طرف فیلسوف بوده و از طرف دیگر مذهبی بوده و در بسیاری از مسائل کوشش می‌کرده است که میان فلسفه و معتقدات ملی نصرانی به نحوی توفیق برقرار کند. بوعلی خیلی با این یحیی نحوی بد است و می‌گوید این شخص دروغگو و ریاکار است. در همان بحثهایی که میان او و ابوریحان مطرح شده است ابوریحان مطلبی می‌گوید، بعد بوعلی می‌گوید: «کأنّک أخذتَ هذا القول من یحیی النحوی المموّه علی النصاریٰ»؛ یعنی آن که بر نصاری تمویه می‌کرد؛ یعنی روی حق را می‌پوشاند و می‌خواست عوام‌فریبی کند؛ به این معنا که برای فریب عوام نصاریٰ حرفی از فیلسوفان را که از جاهای دیگر مطالبش معلوم است که مورد قبول اوست، مطابق ذائقهٔ این عوام تغییر می‌داد. از این حرف بوعلی، به ابوریحان برمی‌خورد و به بوعلی دشنام می‌دهد که تو حرفهای ارسطو را چنین و چنان پذیرفتی، مگر ارسطو کیست که تو اینقدر به حرفهای او اعتنا می‌کنی و... . خلاصه کارشان به مشاجره و بدگویی می‌کشد. آنوقت دیگر بوعلی جواب نمی‌دهد و یکی از شاگردهای بوعلی به نام ابوعبید جوزجانی جواب ابوریحان را می‌دهد و او را نصیحت می‌کند که اگر با حکیم راه بهتری پیش گرفته بودی اقرب بود، چرا اینقدر هتاکی و فحاشی کردی؟! (ابوریحان از بوعلی بزرگسال‌تر بوده.)
خلاصه آنچه اینجا مرحوم آخوند نقل می‌کند، از یحیی نحوی است و اتفاقا برخلاف آنچه بوعلی در مورد او اعتقاد داشته، این حرف توجیه قابل ملاحظه‌ای دارد.

۲. در آخر مباحث حرکت (یعنی آخر مرحلهٔ هشتم) این بحث به شکل دیگری مطرح خواهد شد.

انطباق حرف یحیی نحوی با آنچه دانشمندان امروز می‌گویند

من اول انطباق این حرف را با آنچه علمای امروز می‌گویند، بیان می‌کنم. او گفته: «اجسام متناهی‌القوه‌اند، پس باید ابتدایی داشته باشند». توضیح اینکه: نیرویی که در عالم اجسام مبدأ فعالیتهای جسمانی است متناهی و پایان‌پذیر است. بحثی در آینده داریم که: هر جسمی از نظر قوه متناهی است، و آنچه متناهی است آخر دارد، و اگر چیزی آخر داشته باشد اول هم دارد و از ناحیهٔ اول هم نمی‌تواند نامتناهی باشد. پس عالم، هم آخر دارد هم اول. در جسم محدود نمی‌تواند قوای نامحدود وجود داشته باشد. بنابراین قوایی که حاکم بر عالم اجسام‌اند که دائما فعالیت می‌کنند تدریجا تمام می‌شوند و هرچه که به پایان برسد اول هم دارد. خود حکما هم این مطلب را قبول دارند؛ می‌گویند: «ما ثبت قدمه امتنع عدمه» اگر چیزی اول نداشته باشد آخر هم ندارد[۱ و ۲]، و نقطهٔ مقابلش را هم قبول دارند که: «ما ثبت فناؤه امتنع قدمه» اگر چیزی فنا داشته باشد اول هم دارد.

بعضی از فیزیکدانهای جدید روی قوانین خاصی ـ که آنها را قوانین ترمودینامیک می‌نامند ـ ثابت کرده‌اند که نیروی عالم پایان‌پذیر است و بنابراین عالم آغازی دارد و نمی‌تواند آغاز نداشته باشد[۳]. فیزیک امروز بر این اساس است.

برتراند راسل در کتاب **جهان‌بینی علمی** در بخشی که به دین اختصاص داده و نظریات مختلف راجع به دین و جهان‌بینی دینی از جنبه‌های مختلف را مطرح می‌کند، به اینجا که می‌رسد قبول دارد که از جنبهٔ علم امروز و از جنبهٔ فیزیکی باید برای عالم آغازی قائل باشیم؛ یعنی می‌گوید از نظر علمی چاره‌ای نیست از اینکه قائل باشیم که وقتی برویم جلو، در نهایت امر باید به لحظه‌ای برسیم که عالم از عدم به وجود آمده باشد. راسل به اینجا که می‌رسد حرف عجیبی می‌زند؛ می‌گوید: اینجا امر دائر است میان دو امر نامعقول و غیرعلمی: یا باید قبول کنیم که عالم خود به خود به وجود آمده ـ همان امری که همه می‌گویند محال است[۴] ـ و یا باید نظریهٔ خلقت را قبول کنیم. می‌گوید: «امر اول عجیب به

---

۱. اما آن طرفش درست نیست که: اگر چیزی اول داشته باشد باید آخر هم داشته باشد.

۲. حافظ می‌گوید:

ماجرای من و معشوق ندارد آخر کانچه آغاز ندارد نپذیرد انجام

عشق الهی را می‌گوید. یک اصل بزرگ عرفانی را در این شعر بیان کرده است.

۳. اینکه علم در این زمینه چه می‌گوید، باید متخصص فیزیک جواب بدهد. ما باید ببینیم علم امروز چه می‌گوید، نه فلسفه. علم از آن جهت که علم است نه الهی است نه مادی.

۴. نمی‌گوید محال است، بلکه می‌گوید: همه می‌گویند محال است.

نظر می‌رسد، ولی مگر طبیعت قول داده که کار عجیب نکند؟! نیستی مطلق بوده و خود به خود هستی شده[۱]. این امر، علمی نیست ولی ما چاره‌ای از قبول آن نداریم؛ چون اگر این را قبول نکنیم ناچار باید نظریهٔ خلقت را قبول کنیم و آن هم علمی نیست[۲]. حالا که امر دائر است میان دو امر غیر علمی، ما می‌گوییم: شاید امر اول بوده». این حرف فوق‌العاده نامربوط است.

این حرف یحیی نحوی که گفته «عالم متناهی التأثیر و متناهی القوه است» با این حرف جدیدیها منطبق است.

مرحوم آخوند: عالم در صورتی متناهی القوه است که از غیب به آن امداد بعد از امداد نرسد

اما مرحوم آخوند در اینجا می‌گوید: درست است، عالم متناهی القوه است ولی به این شرط که از غیب امداد بعد از امداد به آن نرسد و اصلا اگر در همین لحظه هم به عالم امداد از غیب نرسد، عالم فانی می‌شود؛ یعنی نه اینکه عالم یک مقدار ذخیره دارد و این مقدار ذخیره را صرف می‌کند بعد تمام می‌شود، بلکه عالم متناهی القوه است و دائما نیاز به امداد دارد و اگر امدادی از غیب به عالم نرسد عالم فانی می‌شود. اینکه ما می‌گوییم «عالم بدایت ندارد» به این معناست که از ازل به عالم امداد می‌رسد و تا ابد هم این امداد ادامه دارد.

بیان برخی از فیزیکدانهای الهی

بعضی از فیزیکدانهای الهی امروز ـ که استاد سابق دانشگاه تهران و متخصص ترمودینامیک‌اند و در این زمینه خیلی مطلب نوشته‌اند[۳] ـ با زبان فیزیک حرفی می‌زنند که با حرف مرحوم آخوند نزدیک می‌شود. اینها معتقدند که حیات و بلکه تکامل، با قوانین ترمودینامیک عالم قابل توجیه نیست، مگر اینکه قائل باشیم از یک مرکز دورتری و به اصطلاح از ماوراء قوانین مادی، به عالم مدد می‌رسد. در واقع اینها حرف مرحوم آخوند را

۱. به قول مرحوم آخوند: اگر چنین بگوییم، اصلا قانون علیت و معلولیت را از بیخ انکار کرده‌ایم.
۲. نمی‌گوید محال عقلی است، بلکه می‌گوید علمی نیست؛ یعنی علم در این زمینه حرفی ندارد.
۳. [مقصود مهندس بازرگان است.]

تأیید می‌کنند، ولی نه با زبان حرکت جوهری، بلکه با زبان دیگری.

اعتراض شیخ اشراق به حرف یحیی نحوی و ردّ آن

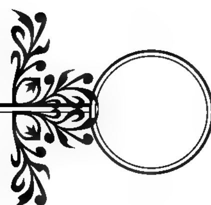
مرحوم آخوند بعد از نقل حرف یحیی نحوی، حرف شیخ اشراق را در ردّ آن نقل می‌کند که ردّ سستی هم هست. بعد حرف شیخ اشراق را به دو گونه تفسیر می‌کند؛ اول: تفسیر اصالة الماهوی که با مسلک او جور در می‌آید و آن را رد می‌کند، و دوم: تفسیر اصالة الوجودی که بر اساس حرکت جوهری است و درست است.

بعد مرحوم آخوند می‌گوید: این حرف[1] با مبنای ما قابل توجیه است، یعنی با آنچه که ما می‌گوییم قابل تکمیل است. ولی باز هم منظور یحیی نحوی که همان منظور متکلمین است توجیه نمی‌شود، بلکه چیز دیگری توجیه می‌شود.

۱. [حرف یحیی نحوی.]

در حقیقت «آن» و کیفیت وجود و عدمش





جلسهٔ هفتاد و یکم

بسم الله الرحمن الرحیم

فصل ۳۶

فی حقیقة الآن و کیفیّة وجوده و عَدمه[1]

در خلال بحثهای مربوط به زمان، بحث «آن» را مطرح کرده‌اند. بحثهای قوه و فعل، ما را به مباحث حرکت کشاند و مباحث حرکت ما را به مبحث زمان کشاند و مبحث زمان ما را به مبحث «آن» کشانده است.

معانی «آن»

می‌فرمایند: «آن» دارای دو معنی است: یکی معنایی که فرع زمان و صفت برای زمان است، و دیگری معنایی که زمان فرع آن است[2].

---

۱. اسفار ج ۳، ص ۱۶۶ (مرحلهٔ ۷، فصل ۳۶).

۲. تفصیل این دو معنا بعدا روشن خواهد شد. «آن» به معنای دوم ـ که زمان فرع بر آن است و به تعبیر دیگر: راسم و سازندهٔ زمان است ـ در آخر فصل در پنج شش سطر بیان می‌شود. نظریات مرحوم آخوند در باب «آن» به معنای دوم (به اصطلاح: «آنِ» سیال) چندان هماهنگ نیست.

حق این بود که ایشان در اینجا برای «آن» سه معنی ذکر می‌کردند، ولی شاید چون فقط دو معنی از این سه معنی را صحیح و معقول می‌دانند، فرموده‌اند «آن» دارای دو معنی است. اگر معنای «آن» را اعم از معنی صحیح و معقول و معنی نامعقول بگیریم باید سه معنی برایش ذکر کنیم، مخصوصا اینکه معنایی که ایشان ذکر نکرده‌اند شایعتر و رایجتر است و اذهان بیشتر متوجه این معنی است. ما اول از آن معنایی شروع می‌کنیم که مرحوم آخوند در اینجا ذکر نکرده‌اند.

معنی عرفی «آن»

«آن» در عرف به معنی یک لحظهٔ کوچک و یک جزء کوچک از زمان است[۱]. گاهی می‌گویند «شیء در یک «آن» محقق شد»، به این معنا که در یک زمان بسیار کوچک محقق شد. مثلا می‌گوییم اگر کسی با تلفن از تهران با قم صحبت کند، در یک «آن» صدا از تهران به قم می‌رسد. این «در یک آن» یعنی در یک زمان بسیار بسیار کوچک. اینجا «آن» به معنی قطعه‌ای از زمان است که خود آن قطعه هم زمان است، ولی زمان خیلی کوچک.

توضیح: قبلا گفتیم زمان از نوع مقدار است، یعنی طول است، و لازمهٔ طول بودن این است که امتداد باشد؛ یعنی بتوان برای آن اول و وسط و آخر فرض کرد و بتوان آن را در ذهن تقسیم کرد ولو به اقسامی بسیار کوچک. شما خطی را در نظر بگیرید! اگر از یک خط یک میلی‌متر جدا کنیم آنچه جدا کرده‌ایم باز هم خط است؛ یعنی مانند کلِّ خودش یک مقدار و طول و امتداد است. اگر نصف میلی‌متر جدا کنیم باز هم آنچه جدا کرده‌ایم یک طول است. اگر یک هزارم میلی‌متر جدا کنیم باز آنچه جدا کرده‌ایم خودش خط است ولی بسیار کوچک. اگر یک میلیونم میلی‌متر جدا کنیم باز هم آنچه جدا کرده‌ایم خط است. هرقدر هم این جزئی را که از خط جدا می‌کنیم کوچکتر فرض کنید باز خط است و معدوم نمی‌شود گرچه به چشم نمی‌آید.

در زمان هم همین طور است. مثلا می‌گوییم: نور در هر ثانیه سیصد هزار کیلومتر حرکت می‌کند. ثانیه، مقداری از زمان است. نصفِ سیصدهزار کیلومتر (صد و پنجاه هزار

---

۱. [استاد ذکر معنای عرفی «آن» را مقدمه قرار داده‌اند برای بیان معنی سوم «آن» که مرحوم آخوند ذکر نکرده‌اند، و الّا این معنی عرفی معنی چهارمی است که خودشان بعدا تصریح می‌کنند چون عرفی است جای طرحش در فلسفه نیست.]

کیلومتر) را نور در چه زمانی طی می‌کند؟ در نصف ثانیه. هفتاد و پنج هزار کیلومتر را نیز در ربع ثانیه طی می‌کند. حال می‌پرسیم: نور یک کیلومتر را در چه زمانی طی مـی‌کند؟ در یک سیصدهزارم ثانیه. این یک سیصد هزارم ثانیه باز هم مقداری از زمان است گرچـه آنقدر کوچک است که ذهن انسان نمی‌تواند آن را تصور کند. همان طور که اگر خطی را مرتبا کوچک کنیم به جایی می‌رسیم که دیگر برای چشم قابل دیدن نیست ولی عقل آن را درک می‌کند، یک ثانیه را هم اگر تقسیم به سیصد هزار قسمت کنیم باز سیصد هزار جزء از زمان است که هر جزء هم زمان است؛ یعنی هر جزئش هم خودش یک کشش است. پس اگر دوباره بپرسند «نور یک متر را در چه زمانی طی می‌کند؟»، می‌گوییم در یک سیصد میلیونیم ثانیه. عقل چنین زمانی را می‌تواند درک کند گرچه خیال نمی‌تواند آن را تصور کند[1]. پس هر قدر هم اجزاء کوچک شود باز یک امتداد است که خودش قابل تقسیم است.

در این معنی عرفی بحثی نیست.

معنایی برای «آن» که مرحوم آخوند ذکر نکرده‌اند

اما گاهی گفته می‌شود «آن» و مقصود از آن کوچکترین جزئی از زمان است که دیگر قابل قسمت به کوچکتر نیست؛ یعنی جزء لایتجزای زمان که چون امتداد ندارد قابل قسمت نیست[2]. اگر ما قبول کردیم در نهایت امر می‌رسیم به اجزائی کـه لایـتجزیٰ مـی‌باشند معنایش این است که زمان که امر کشش‌داری است ترکیب شده از ذرات بسـیار کوچکی که آنقدر کوچکند که طول ندارند، پس و پیش ندارند، ماضی و مستقبل و حال ندارند. بنابراین، این کوچکترین جزء، دیگر زمان نیست چون امتداد و کشش ندارد. زمان آنوقت زمان است که خودش کشش داشته باشد و یک بعد باشد.

---

۱. لذا انسان برای بیان این اجزاء کوچک از کوچکترین واحدهایی که برایش قابل تصور است استفاده می‌کند؛ مثلا می‌گوید: در کمتر از یک چشم به هم زدن (**أنا آتیک به قبل أن یرتدّ الیک طرفک**). کمترین چیزی که انسان می‌تواند تصور کند یک چشم به هم زدن است.

۲. معنی قبلی، جزء کوچکی بود که باز خودش امتداد دارد و قابل تقسیم است.

فلاسفه: «آن» به معنی جزء لایتجزیٰ وجود خارجی ندارد

این همان معنایی است که فلاسفه آن را انکار می‌کنند. این مسأله در باب زمان نظیر مسألهٔ جزء لایتجزیٰ در باب اجسام است که متکلمین قائل به آن بودند. متکلمین در باب اجسام معتقد بودند که هر جسمی ترکیب شده است از ذرات کوچکی که خودشان جسم نیستند[۱و۲]. متکلمین معتقد بودند این ذرات بسیار کوچک به صورت نقطه وجود دارند؛ یعنی نه طول دارند نه عرض نه عمق. مقصود متکلمین در اینجا از نقطه، نقطهٔ جوهری است، یعنی [آنچه] قائم به ذات و ذی‌وضع و قابل اشارهٔ حسیه است[۳]، نه نقطهٔ هندسی که قائم به خط است.

اگر کسی این نظریه را در باب «آن» قبول کند معنایش این است که زمانْ امتدادی است که تشکیل شده از مجموع آناتی که لاامتدادند، همچنان که جسم ـ بنا بر نظر متکلمین ـ یک امتداد و طول و عرض و عمقی است که تشکیل شده از واحدهایی که طول و عرض و عمق ندارند. در واقع همان طور که بنا بر نظریهٔ متکلمین در باب اجزاء جسم، دیگر جسم بما أنّه جسم (یعنی جوهر قابل ابعاد ثلاثه) وجود واقعی ندارد (چون جسم به معنای قابل ابعاد ثلاثه، مجموع امور غیرقابل ابعاد ثلاثه است و مجموع هم همیشه وجود اعتباری دارد[۴]) اگر ما زمان را هم مرکب از «آن» به همین معنا[۵] دانستیم، معنایش این می‌شود که زمان وجود واقعی ندارد، بلکه وجود اعتباری دارد؛ یعنی زمان که ما آن را به عنوان یک مقدار می‌شناسیم مجموعه‌ای است از اموری که خود آن امور لامقدارند، پس وجود این مقدار، اعتباری است. پس اگر کسی به «آن» به این معنا قائل شد و زمان را مجموع آنات به این معنا دانست در واقع برای زمان وجود حقیقی قائل نیست.

این نظریه‌ای است که احیانا در کلمات متکلمین و نیز متجددین آمده است، ولی

۱. این غیر از نظریهٔ ذیمقراطیس است که می‌گوید هر جسمی ترکیب شده از ذرات بسیار کوچک غیرقابل ابصاری که خودشان جسمند و طول و عرض و عمق دارند.
۲. در اصطلاح قدما، جزء لایتجزیٰ به همین ذراتی گفته می‌شود که متکلمین قائل به آن می‌باشند.
۳. یعنی می‌توانیم بگوییم در این حدود قرار دارد.
۴. پس هر جسمی جوهر واحد قابل ابعاد ثلاثه است اعتبارا نه واقعا؛ چون در واقع جسم مجموع جوهرهایی است که غیرقابل ابعادند.
۵. یعنی جزء غیرممتد و لایتجزیٰ.

فلاسفه هرگز آن را قبول ندارند.

پس ما تا اینجا دو معنی برای «آن» ذکر کردیم که هیچ کدام از این دو معنی در کلام مرحوم آخوند نیامده است. البته از این دو معنی یکی معنی عرفی «آن» بود که نباید هم در چنین مقامی ذکر شود، چون ربطی به فلسفه و کلام ندارد، اما حق این بود که معنی دوم که مورد قبول فلاسفه نیست ذکر می‌شد تا مطلب روشن شود.

معنای اوّلی که مرحوم آخوند برای «آن» ذکر کرده‌اند

همان طور که گفتیم، مرحوم آخوند در اینجا دو معنی برای «آن» ذکر کرده‌اند: یکی «آن» به معنایی که متفرع بر زمان است و دیگری «آن» به معنایی که زمان متفرع بر آن است. ایشان اول به بیان «آن» به معنایی که متفرع بر زمان است و فلاسفه آن را قبول دارند، می‌پردازد.

فلاسفه وجود زمان را به عنوان امری ممتد قبول دارند[1]. حال که زمان امری ممتد است، مثل هر امر ممتد دیگر[2] کمیت است و چون کمیت است قابل انقسام است. خاصیت کمیت قابلیت برای انقسام است و اصلا کمیت را به قابلیت برای انقسام تعریف می‌کنند. قابلیت برای انقسام به دو نحو است: یکی به این معنا که نه فقط قابلیت محض است، بلکه منقسم بالفعل است، مثل اعداد؛ و دیگر قابلیت انقسام به این معنا که فقط قابلیت انقسام دارد. مقادیر ـ از جمله زمان ـ از این قبیلند.

سه نوع انقسام

مطلب دیگر اینکه: انقسام به سه نحو قابل فرض است؛ اول: انقسام فکّی. انقسام فکّی یعنی اینکه یک شیء ذی مقدار ـ کمیت یا متکمّم ـ در عالم عین، دو پاره و دو تکه شود؛ مثل اینکه یک جسم را که الآن دارای امتداد معین است دو قسمت کنیم، یا یک خط را

---

۱. حال اعم از اینکه برای زمان وجود عینی قائل باشند، یعنی مثل مرحوم آخوند قائل به حرکت قطعیه باشند، و یا مانند شیخ و اتباعش حرکت قطعیه را امری ذهنی بدانند و موجود بودن زمان را به معنی وجود منشأ انتزاعش بدانند و خود زمان را امری خیالی و ذهنی بدانند؛ گروه دوم زمان را به صورت امری ممتد، امری ذهنی می‌دانند. (حرفهای شیخ در این مقام مقداری اضطراب دارد.) به هرحال فلاسفه زمان را امری ممتد می‌دانند.

۲. مثل جسم تعلیمی و سطح و خط.

بُریم و به صورت دو خط در بیاوریم. انقسام فکّی در ماده وجود دارد یعنی به تبع جسم موجود است. چون جسم قابلیت برای انقسام دارد، هر چیزی هم که قائم به ابعاد جسم باشد این طور است.

نوع دیگر انقسام را انقسام وهمی یا فرضی می‌گویند. در انقسام فرضی شیء را در خارج تقسیم نمی‌کنیم، ولی ذهن ما شیء را به دو قسمت تقسیم می‌کند. مثلا یک جسم واحد در اینجا داریم، در انقسام وهمی ما این جسم واحد را در خارج تقسیم نمی‌کنیم[1] ولی ذهن ما می‌تواند آن را در ظرف خودش به دو قسمت تقسیم کند.

نوع دیگر تقسیم تقسیمی است که بین فکّی و ذهنی است؛ یعنی خارجی است ولی بدون آنکه انقطاع و انفکاکی حاصل شده باشد. این تقسیم تقسیمی است که به تبع عرض صورت گرفته باشد. مثلا اگر جسمی دو رنگی شود، نیمی سفید و نیمی سیاه، قهرا بین قسمت سفید و قسمت سیاه حد فاصلی هست؛ یعنی تا یک جایی سفید است و از آن به بعد سیاه است، اینجا حد مشترک و مرزی وجود دارد که در آن، سفیدی از سیاهی جدا می‌شود. این انقسام، ذهنی محض نیست بلکه به تبع عرض است.

در زمان، تقسیم فکّی محال است

در اجسام هر سه نوع تقسیم وجود دارد، ولی در زمان، تقسیم فکّی محال است. محال است که ما زمان را دو پاره کنیم و واقعا نیم گذشته‌اش یک طرف بیفتد و نیم آینده‌اش یک طرف و وسطش از گذشته و آینده خالی بماند؛ چون اگر این گونه باشد باید برای زمانْ ابتدا و انتهای حقیقی باشد، در حالی که ما با ادله‌ای ثابت کردیم که زمان نمی‌تواند ابتدا و انتها داشته باشد. پس قدر مسلم این است که تقسیم انفکاکی برای زمان محال است و زمان در ذات خودش از تقسیم انفکاکی امتناع و ابا دارد. اصلا اجزای زمان (ماضی و مستقبل) برای ما با همدیگر وجود بالفعل ندارند تا بتوانیم آن را تقسیم انفکاکی کنیم. معنی این نوع تقسیم شدن این است که زمان به حدی که می‌رسد یکدفعه بایستد و بعد، از نو شروع کند، و این محال است.

۱. و یا حتی شاید ــ به قول ذیمقراطیس ــ قابل قسمت هم نباشد.

در زمان، تقسیم نوع دوم و سوم امکان دارد

ولی آن دو انقسام دیگر، برای زمان امکان دارد. در انقسام فرضی، ذهن ما مدتی را که اسمش را گذاشته «یک ساعت» به دو نیم ساعت، چهار ربع ساعت، شصت دقیقه و... تقسیم می‌کند. در این تقسیمات، ذهن ما مرزهایی میان اجزاء زمان اعتبار می‌کند.

همچنین نوع سوم تقسیم هم که به اعتبار عرضین بود، در زمان جاری است. در اینجا زمان به اعتبار تقارنش با حوادث تقسیم می‌شود[۱]. مثلا: خورشید برای ما در لحظه‌ای[۲] ظهور می‌کند، که اسم آن را می‌گذاریم طلوع خورشید، و باز در لحظه‌ای از ما مخفی می‌شود، که اسم آن را می‌گذاریم غروب خورشید. به مابین طلوع خورشید و غروب خورشید می‌گوییم «روز»، و به مابین غروب خورشید و طلوع آن می‌گوییم «شب». در اینجا زمان به اعتبار دو عرضی که مقارن با آن شده است (یعنی طلوع و غروب) تقسیم شده است. گفتیم که این نوع انقسام، میان فکّی و فرضی (ذهنی) است و در واقع انقسام عینی نیست، بلکه بیشتر برمی‌گردد به انقسام ذهنی.

فرق کمّ متصل با کمّ منفصل

مطلب دیگر اینکه: فرق میان کمّ منفصل با کمّ متصل این است که کم منفصل تقسیم می‌شود به اقسامی بدون اینکه میان اقسام، حد مشترک وجود داشته باشد. عدد ۱۰ تقسیم می‌شود به دو تا پنج تا، یا یک شش تا و یک چهارتا و ...، و در اینجا بین اقسام، حد مشترکی وجود ندارد. اما کم متصل تقسیم می‌شود به اقسامی که میان آنها حد مشترک وجود دارد. (البته این مطلب، در مورد نوع دوم و سوم تقسیم است نه نوع اول که تقسیم فکّی است.) حد مشترک یعنی حد و نهایتی که هم حد و نهایت این قسم است و هم حد و نهایت آن قسم. اگر شما مثلا در ذهن خودتان این جسم یا این زمان را به دو قسمت تقسیم کنید، می‌گویید این دو قسمت به یک جا که می‌رسند، آنجا نهایت این قسمت و ابتدای آن قسمت است[۳].

پس فرق کمیات منفصله با کمیات متصله این است که کمیات متصله وقتی تقسیم

---

۱. در این جهت فرقی نمی‌کند که زمان از چه چیزی انتزاع شده باشد، از حرکت جوهری یا از حرکت فلک یا... .
۲. چون خورشید و زمین کره‌اند، مسلما ظهور خورشید در یک «آن» تحقق پیدا می‌کند.
۳. البته این ابتدا و نهایت، اعتباری است.

می‌شوند، میان اجزاء، حد مشترک وجود دارد ولی در کمیات منفصله این گونه نیست. در این مطلب بحثی نیست.

حد مشترک میان اجزاء کمّ متصل جزء هیچ جزئی از آن نیست

حال سؤال این است: این حد مشترک میان اجزاء کم متصل، آیا جزء یکی از اقسام است، یا جزء هردو قسم است، یا جزء هیچ کدام نیست؟ معلوم است که نمی‌تواند جـزء هـردو باشد؛ چون فرض این است که کم متصل را به دو قسمت تقسیم کرده‌ایم. اگر هم بگوییم جزء یک قسمت است، باز این با تقسیم منافات دارد. پس جزء هیچ کدام نیست، چـرا؟ چون اگر آن حد، خودش خاصیت این دو قسم را داشت، یعنی اگر خودش هم یک مقدار و یک جزء کوچک بود جای این بود که بپرسیم «جزء این قسمت است یا جزء آن قسمت؟» و تازه اگر این حد، خودش یک جزء کوچک بود این شیء تقسیم به دو قسم نشده بود بلکه در واقع تقسیم به سه قسم شده بود، ولی این حد امر عدمی است نه امر وجودی؛ [یعنی خودش مقدار نیست.] مثل این است که وقتی به پایان خط می‌گوییم «نقطه»، نقطه امر عدمی است، پایان خط است، نه اینکه به ذره‌ای از خط بگوییم نقطه. ذره‌ای از خط باز خودش خط است، «نقطه» ذره‌ای از خط نیست بلکه پایان خط است. «حد» یعنی پایان، و «پایان» امر وجودی نیست[1]. در واقع همان نقطه‌ای که پایان این قسمت اعتبار می‌شود پایان آن قسمت نیز اعتبار می‌شود. پس گاهی یک نقطه، پایان دو خط است[2].

بنابراین در همهٔ تقسیمات فرضی و وهمی[3] در کم متصل، حد مشترک وجود دارد. این حد مشترک، نقطه‌ای است که پایان و نهایت هردو قسمت است، پس قهرا وجودش به نحوی اعتباری است. «پایان» امری عدمی است، ولی امر عدمی‌ای که منشأ انـتزاع دارد. وقتی شما یک سطح یک متر مربعی را در ذهن به دو نیم متر مربع تقسیم می‌کنید، در اینجا در واقع و نفس‌الامر یک حدّ و پایان وجود دارد، چون واقعا متناهی است و هر امر متناهی واقعا حد دارد ولو حدش امر عدمی است.

---

۱. «حد» یعنی نهایت این و ابتدای آن، یا نهایت هردو، یا ابتدای هردو؛ اینها به اعتبار فرق می‌کند.
۲. مثلا در مکعب آن رأس مکعب نهایت سه خط است که با یکدیگر تلاقی می‌کنند.
۳. اینجا به تقسیمات فکّی و قطعی کاری نداریم؛ اصلا گفتیم که زمان قابل تقسیم فکّـی نیست.

«آن» به معنایی که متفرع بر زمان است

حال می‌گوییم: «آن» به آن معنا که متفرع بر زمان است[۱] یعنی حدِّ زمان و نقطهٔ مشترک بین دو زمان، ولی دو زمانی که در واقع و نفس‌الامر از یکدیگر بریده نشده‌اند، بلکه به حسب دو عرض یا به حسب ذهن دو زمانند.

این معنا برای «آن» معنای درستی است؛ چون زمان فی حد ذاته و فی نفس الامر قابلیت انقسام ذهنی به دو جزء را دارد، قهرا حد مشترک میان دو جزئش نیز اعتبار نفس‌الامری دارد. اتفاقا در عالم اموری هست که آنیّ‌الوجودند؛ یعنی اموری هست که در زمان وجود ندارند، بلکه در حد میان دو قسمت از زمان و در «آن» وجود دارند.

کیفیت وجود «آن» به معنایی که متفرع بر زمان است

در «آن» به این معنا[۲] دو بحث هست: یکی بحث در کیفیت وجودش، و دیگر بحث در کیفیت عدمش. بحث در کیفیت وجودش همین بود که عرض کردیم، که این «آن» به معنای حد مشترک میان دو جزء زمان است و به همان معنایی وجود دارد که نقطه و پایان برای متناهی، در خارج وجود دارد؛ یعنی موجود است به وجود منشأ انتزاع؛ یعنی وجود دارد به همان معنایی که کوری در انسان وجود دارد. اگر بپرسند «آیا کوری در انسان وجود دارد یا نه؟»، در جواب می‌گوییم: به یک معنا وجود ندارد، چون کوری نداشتن چشم است و امری عدمی است، و به یک معنا وجود دارد، چون انسان محدود به حدی و متصف به وصفی است که همان «نداشتن چشم» است.

کیفیت عدم «آن» به معنایی که متفرع بر زمان است

حال آیا عدم «آن» به این معنا، آنی است یا زمانی؟ اینجا بحث بسیار دقیقی مطرح است که آن را از شیخ در **شفا** نقل می‌کنند و در **اشارات** هم هست.

---

۱. «متفرع بر زمان است» یعنی صفت زمان است، نهایت زمان است.
۲. یعنی به معنایی که متفرع بر زمان است.

اشیاء مرتبط با زمان سه قسمند:

قسم اول: امور آنیّ الحصول

شیخ در این باب تحقیقی کرده است. او می‌گوید: اشیائی که وجودشان با زمان ارتباط دارد[۱] بر سه قسمند: بعضی اشیاء وجودشان آنی است یعنی در «آن» وجود پیدا می‌کنند نه در زمان؛ یعنی حصولشان مدت ندارد[۲]؛ یعنی در «آن» و در طرف و حد زمان واقع می‌شوند. ممکن است شما بگویید: «مگر چنین چیزی ممکن است؟! هرچه در عالم [طبیعت] وجود دارد بالاخره در زمان ولو زمان بسیار کوچک صورت می‌گیرد، در عالم چیزی وجود ندارد که اصلا در زمان صورت نگیرد». در جواب می‌گوییم: در عالم چیزهایی وجود دارد که در «آن» محقق می‌شود و اصلا محال است که در زمان تحقق پیدا کند؛ مثل وصولات.

مثال

ابتدا می‌پرسیم: آیا ممکن است دو جسم در نقطه با یکدیگر تلاقی کنند، یا اگر دو جسم با هم تلاقی کردند حتما تلاقی‌شان در سطح است؟ جواب این است: بله، ممکن است[۳]. فرض کنید دو کره داریم که به تمام معنا و به دقت عقلی کره‌اند؛ یعنی شعاعهایی که از هر نقطهٔ این دو به مرکزشان کشیده می‌شود به دقت عقلی همگی مساویند. حال اگر این دو کره را به سوی یکدیگر هل بدهیم آیا در نقطه تلاقی می‌کنند یا در سطح؟ اگر در سطح تلاقی کنند لازمه‌اش این است که یکی از این دو ـ بلکه هردو ـ کرهٔ واقعی نباشد؛ چون اگر در بیش از یک نقطه ملاقات کنند محال است که شعاعهایی که از هر نقطه از این دو کره به مرکز کشیده می‌شوند همه با هم مساوی باشند.

حال می‌گوییم: اگر در اینجا یک سطح واقعی[۴] قائم داشته باشیم و کره‌ای را به طرف آن سوق دهیم ـ حرکت این کره به طرف این سطح مسلما در زمان است[۵] ـ از شما

---

۱. حاجی در حاشیه می‌گوید: «حق این بود که شیخ تقسیم کلی‌تری ذکر می‌کرد که مقسم شامل مجردات هم بشود تا برسد به مادیات». به هرحال بحث شیخ در مادیات است.

۲. حتی مدت بسیار کم هم ندارد. نور یک متر را در مدت طی می‌کند، گرچه این مدت آنقدر کوچک است که ذهن نمی‌تواند آن را تصور کند ولی عقل می‌داند که مدت دارد.

۳. البته این به حسب فرض عقل است، فرض امر ممکن.

۴. یعنی سطحی که به دقت عقلی سطح باشد.

۵. قبلا گفتیم که حتی حرکت نور هم بالاخره زمان می‌خواهد.

می‌پرسیم: آیا وصول این کره به این سطح هم، زمان می‌خواهد؟ اگر بگویید: «وصول زمان می‌خواهد» به این معناست که مدت دارد، ولو مدت بسیار کوچک. همین قدر که گفتید «مدت دارد» لازمه‌اش این است که اول و وسط و آخر داشته باشد و قابل تقسیم به اقسامی باشد. حال می‌پرسیم: آیا این کره در نیمهٔ اول این مدت به این سطح رسیده یا نرسیده؟ اگر در نیمهٔ اول رسیده، پس دیگر نیمهٔ دوم وصول نیست، بلکه بعد از وصول است، و اگر در نیمهٔ اول نرسیده پس هنوز شیء در حال حرکت است.

بنابراین وصول قطعا در «آن» یعنی (در حد زمان) صورت می‌گیرد، نه در خود زمان؛ یعنی ظرف وصول، مدت نیست. پس اموری وجود دارد که آنی‌الحصول‌اند.

امور آنی‌الحصول بر دو قسمند

امور آنی‌الحصول هم دو قسمند: بعضی اصلا بقا ندارند؛ یعنی آنی‌الحصول و آنی‌الفناءاند؛ یعنی در «آن» حاصل می‌شوند و در همان «آن» هم معدوم می‌شوند و «آنِ» بعد، «آنِ» عدم آنهاست. مثلا اگر جسمی از مقابل یک خط واقعی[1] عبور کند اگر یک نقطه از این جسم را فرض کنیم، این نقطه به این خط می‌رسد و عبور می‌کند. حال آیا این نقطه که مقابل این خط قرار می‌گیرد، در زمانْ مقابل آن است یا در «آن»؟ چون این جسم در حال حرکت است پس نقطهٔ مفروض، در زمان مقابل خط نیست، بلکه در «آن» مقابل آن است و در «آنِ» بعد در مقابل آن نیست[2]. پس قسم اول اموری می‌باشند که آنی‌الحصول‌اند، اعم از اینکه آنی‌البقاء باشند یا زمانی‌البقاء[3].

قسم دوم: امور تدریجی‌الوجود

اما قسم دوم اموری می‌باشند که زمانی‌اند؛ به این معنا که وجودشان تدریجی است؛ یعنی یک وجود ممتد و تدریجی دارند که تمام این وجود تدریجی در قطعه‌ای از زمان صورت می‌گیرد. مثلا اگر بخواهیم با پرگاری دایره‌ای رسم کنیم، وقتی یک پایهٔ پرگار را در مرکز

---

۱. یعنی خطی که به دقت عقلی خط باشد.
۲. بعدها خواهیم گفت که تمام این مطالب برمی‌گردد به حرکتها و حد و پایان حرکتها. همین «وصول» و «تلاقی» یعنی پایان حرکت. پایان حرکت مانعی ندارد که در لا زمان باشد چون حدی است که با حدی منطبق می‌شود.
۳. [استاد قسم دوم (یعنی آنی‌الوجودِ زمانی البقاء) را توضیح نداده‌اند.]

گذاشتیم و پایهٔ دیگر را به حرکت درآوردیم، از وقتی که پرگار را به حرکت درمی‌آوریم یک خط منحنی در حال به وجود آمدن است. حرکت این پرگار ممکن است یک ثانیه یا یک دقیقه یا... طول بکشد. این خط منحنی، تدریجی‌الوجود است و این امر تدریجی‌الوجود ظرفی می‌خواهد به نام زمان. پس وجود این امر، در زمان محقق شده نه در «آن»، ولی این وجودِ در زمانْ به نحوی است که تدریجی و کشش دار و منطبق بر زمان است؛ یعنی هر جزئی از این وجود منطبق بر جزئی از زمان است. مثلا اگر این دایره در یک ثانیه وجود پیدا کرده، اگر آن را به ده قوس تقسیم کنیم قوس اول در یک دهم اول ثانیه کشیده شده، قوس دوم در یک دهم دوم ثانیه، قوس سوم در یک دهم سوم و... . پس معنای انطباق وجود این [امر زمانی] بر وجود زمان این است که وجود این، کشش دارد، زمان هم کشش دارد، ربعش در ربع زمان تحقق پیدا کرده، ثلثش در ثلث زمان، نصفش در نصف زمان و تمامش هم در تمام زمان.

قسم سوم: امور دفعی‌الوجود

شیخ فرموده است: قسم سومی هم هست[1] و آن این است که شیء زمانی‌الوجود است و در عین اینکه زمانی‌الوجود است دفعی‌الوجود است؛ یعنی به تمام وجودش در تمام زمان وجود دارد. در قسم دوم تمام وجودْ منطبق بر تمام زمان بود به این معنا که جزء اول شیء در جزء اول زمان وجود دارد و جزء دوم در جزء دوم زمان و...، ولی در این قسم وجود شیءْ جزء ندارد و بسیط است و شیء به تمام وجودش در تمام اجزاء زمان وجود دارد؛ به تمام وجودش در جزء اول زمان وجود دارد و به تمام وجودش در جزء دوم وجود دارد و هکذا.

شیخ فرموده است: حرکات قطعیه از نوع دومند و حرکات توسطیه از نوع سوم؛ یعنی حرکت قطعیه تمامش در تمام زمان وجود دارد به معنای اینکه اجزائش منطبق است بر اجزاء زمان، ولی حرکت توسطیه تمامش در تمام زمان وجود دارد به معنای اینکه بسیط است و تمامش در هر جزء زمان وجود دارد، به طوری که هر آنی از آنات زمان را فرض کنید این در آن «آن» وجود دارد.

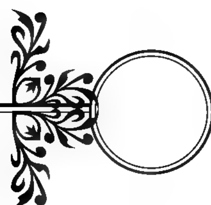
۱. ذکر این اقسام مقدمه است برای اینکه بتوانیم عدم «آن» را خوب تصور کنیم.

انکار فخر رازی قسم سوم را

صاحب **ملخّص** (فخر رازی) در اینجا به شیخ ایراد گرفته و گفته است: ما این حـرف را نمی‌فهمیم و دو قسم بیشتر نداریم. یا شیء در «آن» وجود دارد که همان قسم اوّلی است که شما گفتید و یا در زمان وجود دارد. اگر در زمان وجود داشته باشد، این به همان نحو تدریجی‌الوجود امکان دارد که می‌گویید حرکت قطعی به آن نحو است. اما اینکه شیء در «آن» وجود نداشته باشد و در زمان وجود داشته باشد و در عین حال وجودش به نـحو انطباق نباشد بلکه دفعی باشد[1]، این برای ما غیرقابل تصور است.



۱. یعنی به کل وجودش در تمام اجزاء زمان وجود داشته باشد، که شـیخ گـفت حـرکت توسطیه به این نحو است.



جلسهٔ هفتاد و دوم

بسم الله الرحمن الرحیم

خلاصهٔ مباحث جلسهٔ قبل

بحث دربارهٔ تعریف و بیان ماهیت «آن» و کیفیت وجود و عدم آن بود. عرض کردیم که بحث قوه و فعل ما را به بحث حرکت کشاند و بحث حرکت به بحث زمان و بحث زمان به بحث «آن». مرحوم آخوند اینجا برای «آن» دو معنی ذکر کرده‌اند و دو معنی هم ما برای تفهیمِ بیشتر اضافه کردیم. معنی اوّلی که ما برای «آن» ذکر کردیم چنین بود: «کوچکترین واحد زمانی که برای انسان قابل تصور است» که یک معنی عرفی است.

معنی دوم این بود: واحدهای بسیار کوچک و غیرمتقدّر (یعنی بدون کشش)، و به تعبیر دیگر: اجزاء لایتجزایی که زمان از آنها تشکیل می‌شود. قول به جزء لایتجزیٰ برای زمان، نظریه‌ای است که احیانا بعضی از متکلمین داشته‌اند و فلاسفه «آن» به این معنا را به شدت انکار می‌کنند؛ یعنی می‌گویند[1] اینکه زمان مجموعی از آنات باشد و خودِ هر «آن» زمان نباشد و به تعبیر دیگر خود هر «آن» یک مقدار و یک امتداد و کشش و امری

---

۱. البته این مطلب فرع بر این است که زمان را موجودی خارجی و عینی بدانیم، که می‌دانیم.

قابل تقسیم نباشد، مطلبی موهوم و باطل است. فلاسفه زمان را یک حقیقت واحد متصل کشش‌دار می‌دانند که در حقیقتِ خودش اتصال و امتداد و کشش است.

معنای دیگر «آن» که معنای اوّلی است که مرحوم آخوند ذکر کرده‌اند، «آنِ» متفرع بر زمان است؛ یعنی نهایت اعتباری برای زمان[1]. ما می‌توانیم زمان را در ظرف ذهن و فقط ذهن محض[2] و یا با کمک مقارناتی که در زمان پیدا می‌شود، به دو قسمت مقدم و مؤخر تقسیم کنیم و بعد میان این دو قسمت، حد مشترک (یعنی نهایت مشترک) اعتبار کنیم.

اما آخرین معنای «آن» که همان است که زمان متفرع بر آن است و بـه آن «آن سیال» می‌گویند، بعدا بیان خواهد شد.

اینجا چون عنوان مطلب این است: «فی حقیقة الآن و کیفیة وجوده و عدمه»، در واقع بحث دربارهٔ سه چیز است: یکی دربارهٔ حقیقت «آن»، که عرض کردیم «آن» حـد مشترک میان دو قسمت از زمان است. بحث دوم دربارهٔ کیفیت وجود «آن» است، که این هم در جلسهٔ قبل عرض شد. گفتیم که کیفیت وجود «آن» از نوع کیفیت وجود همهٔ حدود دیگر است. کیفیت وجود «آن» با کیفیت وجود خط در سطح یا کیفیت وجود نقطه در خط، از نظر نحوهٔ وجود فرقی نمی‌کند و اگر تفاوتی هست این است که سطح یا خط، کمیت قارّند و زمان کمیت غیر قار. در این جهت که خط نهایت سطح است و نقطه نهایت خط و معنی حد بودن اینها هم نهایت بودن است، با «آن» تفاوتی ندارند؛ یعنی به هر معنایی که نهایت در متناهی وجود دارد «آن» هم در زمان وجود دارد.

البته خود نهایت را گاهی انسان اعتبار می‌کند و گاهی واقعا وجود دارد. اگر خطی واقعا محدود باشد ـ به اصطلاح پاره‌خط باشد ـ در اینجا نهایت بالفعل وجود دارد، ولی اگر خطی را در نظر بگیریم ـ نه پاره خط ـ و بعد ذهن ما آن را به دو قسمت تقسیم کند، نقطه‌ای که میان این دو قسمت در نظر می‌گیریم حد مشترک هردو قسمت است. این نقطه ماهیةً نقطه است و در عین حال نقطه‌ای است فرضی، نه نقطه‌ای که در خارج عینیت داشته باشد به آن شکل که در پاره‌خط‌ها عینیت دارد.

«آن» یعنی یک نقطهٔ فرضی میان دو جزء و دو قسمت از زمان. پس کیفیت وجود

---

۱. نه نهایت حقیقی؛ چون گفتیم زمان بدایت و نهایت حقیقی نمی‌پذیرد.
۲. یعنی بدون کمک گرفتن از امری دیگر.

«آن» از قبیل کیفیت وجود همهٔ نهایتهاست و قهرا برمی‌گردد به یک نوع وجود انتزاعی نه وجود اعتباری مطلق[۱].

کیفیت عدم «آن»

اما بحث دربارهٔ کیفیت عدم «آن» مقداری قابل تأمل و دقت است. «آن» که وجود پیدا می‌کند مسلما آنِ دیگر بقا ندارد چون نقطهٔ فرضی در زمان است و وقتی خود زمان غیر قارالذات است قهرا نقطه فرضیِ در زمان هم غیر قارالذات است. پس برای «آن» عدم هم اعتبار می‌شود. سؤال این است: عدم «آن» به چه نحو است؟ آیا عدم «آن» مثل وجود «آن» به صورت یک نقطه اعتبار می‌شود، یا عدمش صورت زمانی دارد[۲]؟ و اگر عدم «آن» زمانی است چگونه زمانی است؟

چون این مسأله (یعنی عدم «آن») فرض و تصورش تا اندازه‌ای دقیق بوده[۳]، بحث کلی‌تری را طرح کرده‌اند.

اموری که در حوزهٔ زمانند بر سه قسمند:

قسم اول

بحث کلی‌تر این است: مرحوم آخوند از شیخ در **شفا** نقل می‌کنند که فرموده است: امور زمانی[۴] ـ و به تعبیر دیگر آنچه که در طبیعت و در حومهٔ زمان و زمانیات وجود دارد ـ ممکن است به یکی از این سه نحوه وجود داشته باشد: اول اینکه آنی‌الحصول باشد؛ یعنی وجودش در نقطه‌ای از زمان تحقق پیدا می‌کند، نه در خود زمان و مقداری از زمان[۵].

۱. یعنی اعتباری است به معنی انتزاعی.
۲. یعنی عدمش زمانی باشد و خودش آنی.
۳. نه فقط در باب عدم «آن»، بسیاری از امور شبیه آن هم همین طور است.
۴. حاجی در حاشیه اشاره کرده‌اند که اینجا مقصود از «زمانی» مقابل آنی نیست، بلکه مقصود امری است که در طبیعت و در حومهٔ زمان وجود دارد. بنابراین «آنی» هم داخل در زمانی به این اصطلاح هست.
۵. قبلا گفتیم که حرکتها در زمان صورت می‌گیرند نه در «آن». هر اندازه حرکت را سریعتر فرض کنیم و متقابلا مقدار مسافتی را که طی شده کوتاهتر، باز هم حرکت در زمان تحقق پیدا می‌کند. نور در هر ثانیه سیصدهزار کیلومتر طی می‌کند، پس یک متر را در یک سیصد میلیونیم ثانیه طی می‌کند، یک سانتی‌متر را در یک صدم این سیصدمیلیونیم طی می‌کند ←

هر مقدار هم که زمان را کوچک فرض کنیم باز این امور در زمان صورت نمی‌گیرد، بلکه در «آن» صورت می‌گیرد[۱]. بعد می‌فرمایند: وصولات از این قبیلند. اگر کره‌ای را به طرف یک سطح قائم حرکت دهیم بالاخره نقطه‌ای از این کره با نقطه‌ای از این سطح قائم تلاقی می‌کند. اسم این تلاقی وصول است. حرکت در زمان است ولی وصول، مقارن است با نهایت حرکت نه با جزئی از حرکت. وصولات در حومه و حوزهٔ زمان صورت می‌گیرند ولی در نقطه‌ای فرضی از زمان نه در خود زمان[۲]. اگر شما می‌خواهید «تحقق در زمان» را بر «حصول در نقطهٔ فرضی زمان» نیز اطلاق کنید[۳] ما ابا نداریم و با شما مناقشهٔ لفظی نمی‌کنیم[۴]، ولی اگر مقصودتان این است که این شیء[۵] در مقداری از زمان ـ ولو آن مقدار به قدری کوچک باشد که برای ذهن غیرقابل تصور باشد ـ تحقق پیدا کرده، این صحیح نیست. حرکت همیشه در مقداری از زمان تحقق پیدا می‌کند، ولی وصول از سنخ حرکت نیست. وصول در نقطه‌ای از زمان تحقق پیدا می‌کند.

بعد فرموده است: اموری که آنی‌الوجودند و ظرف تحققشان «آن» است نه زمان، خود بر دو گونه‌اند: یکی اموری که آنی‌الحصول و زمانی‌البقاءاند یعنی حدوثشان در «آن» است ولی بقائشان در زمان؛ مثل همان مماسه و تلاقی در مثال کره. وصول و تلاقی کره با سطح قائم در «آن» صورت می‌گیرد ولی اگر فرض کنیم بعد از تلاقی، کره در جای خود بایستد، این تلاقی و تماس، در زمان بقا دارد؛ حال هر چقدر طول بکشد: یک ثانیه، یک دقیقه، یک ساعت یا هزار سال. پس در «آن» حدوث دارد و در زمان بقاء دارد، آنی‌الحدوث و زمانی‌البقاء است.

دوم: اموری که آنی‌الحدوث و آنی‌البقاءاند؛ یعنی بقاء در زمان ندارند. مثلا: روی

← ویک میلی‌متر را در یک دهم این یک صدم. برای ما امکان ندارد چنین مقادیری از زمان را تخیل کنیم ولی بالاخره زمانْ مقدار است و امکان ندارد حرکت در نقطهٔ فرضی زمان تحقق پیدا کند، بلکه حرکت باید در زمان محقق شود.
اینجا شیخ می‌گوید: قسم اول اموری هستند که در زمان تحقق پیدا نمی‌کنند بلکه آنی‌الحصول‌اند.

۱. [یعنی از قبیل حرکتها نیستند.]
۲. یعنی: نه در مقداری از زمان. «در زمان صورت می‌گیرد» یعنی در مقداری از زمان صورت می‌گیرد.
۳. همان طور که خود شیخ هم از اینها تعبیر به «زمانی» کرده است.
۴. بالاخره این امور هم در حوزهٔ زمانند و با امور مجردِ مافوق زمان متفاوتند.
۵. [مثلا وصولات.]

کره‌ای که روی سطحی افقی در حال حرکت است نقطه‌ای[۱] فرض کنید. نقطه‌ای هم روی سطح افقی اعتبار کنید. وقتی این کره حرکت می‌کند نقطه‌ای که روی آن است در یک «آن» به نقطهٔ روی سطح وصول دارد، ولی حتی در آنِ دوم هم بقا ندارد. بلکه شیء متحرک در حالی که حرکت می‌کند در هیچ دو آنی در یک مکان نیست؛ یعنی مجموعش در دو آن در یک مکان نیست. در هر آنی که آن را در نظر بگیرید «آنِ» بعدش مکانش عوض شده؛ یعنی مجموع مکانش در «آنِ» بعد غیر از مجموع مکانش در «آنِ» قبل است.

قسم دوم

بعد شیخ می‌فرماید: اما اموری که زمانی‌اند[۲] بر دو نوعند[۳]: بعضی زمانی علی وجه الانطباق‌اند و بعضی زمانی لا علی وجه الانطباق. امر زمانی علی وجه الانطباق یعنی امری که متدرج الوجود است نه دفعی‌الوجود؛ یعنی شیء تدریجا وجود پیدا می‌کند، در حال به وجود آمدن و در حالِ «شدن» است و به وجود آمدنش دفعی نیست. خیلی چیزها در عالم تدریجی‌الوجودند. حرکت را اگر به صورت یک امر مستقل حساب کنیم[۴] امری تدریجی الوجود است، اشیائی هم که به وسیلهٔ حرکت به وجود می‌آیند امور تدریجی‌الوجودند[۵]، مثل خطی که با حرکت به وجود می‌آید. وقتی با پرگار خط مسدودی ایجاد می‌کنیم این خط در زمان به وجود می‌آید؛ یعنی از اول که شروع می‌کنیم تا وقتی که پایان می‌پذیرد زمان می‌خواهد، چه آهسته حرکت بدهیم چه به سرعت حرکت بدهیم. اگر به سرعت نور هم حرکت بدهیم زمان می‌خواهد. هزار برابر سرعت نور هم حرکت بدهیم

---

۱. نقطه به معنای فلسفی نه به معنای عرفی؛ مثلا [پاره] خطی را روی کره فرض کنید که قهرا در نهایت آن، نقطه‌ای اعتبار می‌شود. سر سوزن نقطهٔ عرفی است نه نقطهٔ فلسفی.
۲. یعنی وجودشان در زمان تحقق پیدا می‌کند.
۳. این مسأله خیلی قابل دقت است و همین است که مورد اعتراض شدید فخر رازی قرار گرفته. مرحوم آخوند به اشکال فخر رازی جوابی داده است که آن مقداری که اینجا فرموده، خیلی قانع‌کننده نیست. تا آخر فصل بخوانیم، ببینیم از مجموع حرفها چه چیزی به دست می‌آید.
۴. قبلا گفته‌ایم بعدا هم خواهیم گفت که حرکت وجود علی‌حده‌ای از مافیه‌الحرکه ندارد.
۵. البته خود حرکت دوگونه اعتبار می‌شود، لذا برای اینکه اسباب اشتباه نشود ما مثال به اموری ذکر می‌کنیم که با حرکت به وجود می‌آیند.

زمان می‌خواهد. پس این خط علاوه بر کمیت هندسی‌اش کمیت زمانی هم دارد. (زمانْ کمیت و مقدار است.)

این قبیل اشیاء، امور زمانی‌اند به این معنا که تدریجا در مجموعه‌ای از زمان وجود پیدا می‌کنند علی وجه الانطباق؛ یعنی هر جزئی از این شیء قابل انطباق بر جزئی از زمان است. اگر این خط در یک ثانیه به وجود آمده باشد، چون واقعا امری ممتد است باید گفت: عُشر اولش در عشر اول ثانیه به وجود آمده نه در عشر دوم ثانیه و نه در عشر سوم...، و عشر دوم آن در عشر دوم ثانیه، و عشر سوم آن در عشر سوم ثانیه و... . باز اگر این ثانیه را به صد قسمت تقسیم کنیم می‌گوییم: صدم اول در صدم اول ثانیه به وجود آمده، صدم دوم در صدم دوم ثانیه و... . به هر مقدار که برای این خط جزء اعتبار کنیم برای ثانیه هم جزء اعتبار می‌شود و همیشه این بر آن انطباق دارد؛ یعنی این یک کشش و امتداد است، آن هم یک کشش و امتداد است و این دو بر یکدیگر منطبق می‌شوند، مثل هر دو کمیت و امتدادی که بر یکدیگر منطبق شوند[۱].

پس در زمانی علی وجه الانطباق، دو کشش بر یکدیگر منطبق‌اند به طوری که هر مقدار برای آن، جزء اعتبار کنیم برای این هم جزء اعتبار می‌شود و قهرا هر جزء آن فقط در مقابل یک جزء این قرار می‌گیرد و نمی‌توانیم هر جزء آن را در مقابل هر جزء از این که بخواهیم، قرار بدهیم.

دفع یک اشکال

اینجا در کلمات شیخ نکته‌ای است که نباید اسباب اشتباه شود و آن این است: آیا اشیاء تدریجی‌الوجود فقط زمانِ وجود دارند یا «آنِ» وجود هم دارند؟ یعنی آیا مثلا یک جزء از اول یا آخر اینها در «آن» صورت می‌گیرد؟

جواب این است: هیچ جزئی از اشیاء تدریجی‌الوجود در «آن» صورت نمی‌گیرد.

اشکال

اینجا ممکن است کسی بگوید: این حرکت ابتدا دارد و ابتدایش نمی‌تواند در زمان محقق

---

۱. قبلا در مورد مستقل گرفتن زمان از حرکت بحث کرده‌ایم، بعدا هم بحث خواهیم کرد. حرکت بُعدی دارد که همان زمان است. در مثال، زمان حرکت را با زمان عمومی، همان که امثال ثانیه و دقیقه را از آن انتزاع کرده‌ایم، منطبق می‌کنیم.

شود، پس در «آن» محقق شده؛ چون اگر ابتدا در زمان صورت بگیرد به این معناست که مقداری از زمان را اشغال کرده، و اگر مقداری از زمان را اشغال کرده باشد خود ابتدا هم باید مقدار داشته باشد، و اگر مقدار داشته باشد پس خودش ابتدا نیست بلکه اولش ابتدا است، باید برویم سراغ اولش. وقتی «ابتدا» نمی‌تواند در زمان محقق شود، پس در «آن» محقق شده، پس باید بگوییم: مقداری از این [حرکت] در «آن» محقق شده است.

جواب

مرحوم آخوند در اول بحث گفتند: در اینجا «ابتدا داشتن» به معنی حد داشتن است و حد شیء جزء شیء نیست. حدِ [امر زمانی تدریجی] بر حد زمان منطبق است نه بر خود زمان؛ یعنی این حرکت ابتدا و انتها دارد به معنای اینکه حدی دارد، زمان هم ابتدا و انتها دارد به معنای اینکه حدی دارد[1]، آنوقت این شیء تدریجی‌الوجود منطبق است بر خود زمان، و حد آن منطبق است بر حد زمان. پس این‌گونه نیست که جزئی از این شیء تدریجی در «آن» واقع شده باشد، بلکه [حد آن] در حد زمان واقع شده است. اگر بخواهیم بگوییم «ابتدا ـ به معنای جزئی از شیء ـ در «آن» صورت گرفته»، این غلط است چون ابتدای به این معنا نداریم، اما اگر مقصود از «ابتدا» نهایت شیء باشد، این درست است. نهایت شیء جزء شیء نیست، همان طور که نقطه جزء خط نیست، چون خط مجموع نقطه‌ها نیست. خود شیء در زمان وجود پیدا کرده، ولی حدش که قهرا امری اعتباری است، منطبق است بر «آن» که حد زمان است و وجود فرضی و اعتباری دارد.

پس امر زمانی علی وجه الانطباق به تمام وجود در زمان تحقق دارد و هیچ چیزی از آن در «آن» وجود ندارد، یعنی هیچ جزئی از آن ـ نه جزء اول نه جزء آخر ـ در «آن» وجود ندارد، ولی نهایتین آن بر دو نهایت از زمان انطباق دارد، و این غیر از این است که خودش بر «آن» انطباق داشته باشد.

قسم سوم

شیخ فرموده: قسم سوم[2] از اموری که در حیطهٔ زمانند اموری هستند که اولا آنی نیستند و

---

۱. یعنی همان نقطهٔ مفروض.

۲. این همان قسمی است که مورد ایراد و اعتراض فخر رازی واقع شده و احتیاج به بحث و دقت دارد.

ثانیا زمانی علی وجه الانطباق نیستند. این امور تمام وجودشان در زمان است نه در «آن»، ولی در عین اینکه به تمام وجود در زمانند زمانیِ علی وجه الانطباق نیستند؛ یعنی وجود متدرّج ندارند بلکه وجود دفعی دارند. وقتی وجودْ دفعی شد، قهرا این شیء زمانی، کمیت و امتداد ندارد، و چون امتداد ندارد بر زمان انطباق ندارد. (گفتیم که انطباق یعنی در مقابل هر جزئی از این شیء جزئی از زمان قرار بگیرد.)

اینکه در اینجا می‌گوییم «امتداد ندارد» یعنی قابلیت برای اعتبار جزء ندارد[۱]، امری بسیط است که برای آن کمیت و امتداد نمی‌توان اعتبار کرد. ولی در عین حال این بسیط غیر ممتد در امر ممتدی به نام زمان وجود دارد؛ به این معنا که این بتمامه در همهٔ زمان وجود دارد، نه اینکه یک جزئش در ابتدای زمان، جزء دیگرش در وسط زمان و جزء دیگرش در آخر زمان وجود دارد. این بتمامه در جزء اول زمان وجود دارد، بتمامه در جزء دوم زمان هم وجود دارد و هرچه که برای زمان جزء اعتبار کنیم این بتمامه در آن جزء وجود دارد. یک شیء است که در زمان می‌غلتد و سیلان دارد؛ مثل نقطه‌ای است که در زمان سیلان دارد. مقصودمان از نقطه امر بسیط است. این امر بسیط سیّال، به تمام وجودش در جزء اول زمان وجود دارد، بعد می‌آید در جزء دوم، بعد در جزء سوم و... و تدریجا تمام این زمان را طی می‌کند.

پس این اشیاء دفعی‌الوجودند و در عین اینکه دفعی‌الوجودند زمانی‌الوجودند نه آنی‌الوجود. فرق است میان اینکه شیء آنی‌الوجود باشد یعنی زمانی‌الوجود نباشد، و اینکه شیء دفعی‌الوجود و زمانی‌الوجود باشد و آنی‌الوجود نباشد.

خلاصهٔ مطالب شیخ

پس خلاصهٔ حرف شیخ این است: بعضی اشیاء آنی‌الوجود و الحصول‌اند، یعنی ظرف حصولشان نقطهٔ فرضی از زمان است. این قسم خودش بر دو قسم است: آنی‌الحصولِ زمانی البقاء، و آنی‌الحصولِ آنی‌البقاء. و بعضی امور تدریجی‌الوجود و قهرا تدریجی‌البقاءاند[۲]. این امور وجودشان به حسب زمان امتداد دارد و در واقع یک بُعد زمانی

---

۱. در امور تدریجی علی وجه الانطباق هم، جزء بالفعل وجود ندارد، ولی آنجا قابلیت برای اعتبار اجزاء دارد.

۲. اینجا ذکر نکرده ولی جای دیگر خوانده‌ایم که لازمهٔ اینکه تدریجی‌الوجودند این است ←

دارند و به حسب زمان، هر جزئی از وجود آنها بر جزئی از زمان عام قابل انطباق است.

اما نوع سوم اموری می‌باشند که دفعی‌الوجودند و در عین اینکه دفعی‌الوجودند آنی‌الوجود نیستند. اینها زمانی‌الوجودند و قهرا زمانی‌البقاء هم هستند. تدریجی‌البقاء نیستند که بگوییم بقائشان تدریجی است و فنا دارند، بلکه در تمام زمان وجود دارند و عمر دارند و به معنی واقعی مستمرالبقاءاند. قسم دوم ـ یعنی تدریجی البقاءِ تدریجی الفناء ـ هر مرتبه‌اش که وجود پیدا می‌کرد دیگر بقا برایش معنا نداشت، ولی این شیء بسیط[۱]، در عمود زمان وجود پیدا می‌کند و واقعا در مقداری از زمان بقا دارد.

مثالی برای قسم سوم

اینجا مثالی ذکر می‌کنم که برای بحثهای بعد مفید خواهد بود. اگر کسی قائل به حرکت در جوهر نباشد ـ مثل خود شیخ ـ در نزد او جواهر جسمانی عالم از این قسم سوم[۲] می‌باشند؛ چون بنا بر کون و فساد[۳]، ماده که دفعةً صورتی را پذیرفت کون پیدا می‌کند و کائن می‌شود و بعد واقعا عمر دارد؛ یعنی به همان نحو که اول دفعةً[۴] وجود پیدا کرده است، در مقداری از زمان به تمام وجودش باقی است و وقتی عمرش به پایان برسد یکدفعه به تمام وجود معدوم می‌شود.

شیخ مدعی است این امور، حصول و وجود در ابتدا ـ به این معنا که به تمام وجود در یک آغاز زمانی و نقطهٔ فرضی زمانی (یعنی در یک «آن») حصول پیدا کرده باشند ـ ندارند. (مثل امور تدریجی‌الوجود که وجودی دارند در تمام زمان نه حصولی در ابتدا؛ ابتدا دارند، ولی وجودی از خودشان در ابتدا ندارند.) این موجود ابتدا دارد به معنای اینکه زمان وجودش ابتدا دارد. این در تمام این زمانِ وجود می‌غلتد و تمام این زمان ظرف وجود آن

← که تدریجی البقاء هم باشند. هرچه که تدریجی‌الوجود باشد تدریجی‌البقاء هم هست؛ یعنی حدوثش و بقائش و فنائش با یکدیگر توأمند. از یک طرف حدوث است و همان حدوثْ ملازم با فنای تدریجی هم هست. از یک طرف وجود پیدا می‌کند و از طرف دیگر معدوم می‌شود. همین امور است که می‌گویند وجود و عدم در آنها متشابکند و دست در گردن یکدیگر دارند، و اجتماع نقیضین هم لازم نمی‌آید.

۱. [یعنی قسم سوم.]
۲. یعنی دفعی‌الوجود و زمانی‌البقاء.
۳. کسی که قائل به حرکت در جوهر نیست قائل به کون و فساد است.
۴. شیخ در اینجا نمی‌گوید در «آن» وجود پیدا کرد، می‌گوید دفعةً وجود پیدا کرد.

است.

این هم شق سومی که شیخ گفته است.

اشکال فخر رازی به قسم سوم شیخ

اینجاست که اشکال فخر رازی زنده می‌شود. فخر رازی می‌گوید ما نمی‌توانیم سه قسم تصور کنیم، بلکه دو قسم بیشتر نداریم. اشیاء یا آنی‌الحصول‌اند، یعنی حدوثشان در «آن» است منتها به قول شما اعم از اینکه آنی‌البقاء باشند یا مستمرالبقاء؛ این می‌شود همان امور دفعی‌الوجود. دفعی‌الوجود بودن همان آنی‌الحصول بودن است. و اگر دفعی‌الوجود نبود یعنی تدریجی‌الوجود است، و اگر تدریجی‌الوجود باشد یعنی زمانیِ علی وجه الانطباق است. شق سوم ندارد.

فخر رازی این مطلب را به دو بیان ذکر کرده است. ابتدائا گفته: الأشیاء إمّا أن یوجد شیئاً فشیئاً، اینها زمانیِ علی وجه الانطباق‌اند، و إمّا أن یوجد دفعةً، یعنی در «آن» وجود پیدا کرده. دیگر نمی‌توان شق سوم فرض کرد. بعد تعبیرش را عوض کرده و گفته: الأشیاء إمّا أن یحصل دفعةً (یعنی یوجد فی الآن) و إمّا أن یحصل لا دفعةً بل قلیلاً قلیلاً. می‌گوید: ما شق سوم نمی‌توانیم فرض کنیم و اینکه شیخ خواسته شق سومی فرض کند مثل این است که انسان در ماورای متناقضین چیزی جستجو کند. الشیء إمّا أن یوجد دفعةً و إمّا أن یوجد لا دفعةً، یا: الشیء إمّا أن یوجد شیئاً فشیئاً و إمّا أن یوجد دفعةً، و این دو در حکم متناقضین می‌باشند.

جواب مرحوم آخوند به اشکال فخر رازی

چون بیان فخر رازی ـ اگرچه تصریح نکرده ـ بر این اساس بوده است که حرف شیخ چیزی شبیه ارتفاع نقیضین است، مرحوم آخوند اینجا در جواب به همین مقدار قناعت می‌کند که این دو، نه متناقضین‌اند نه در حکم متناقضین.

مرحوم آخوند می‌گوید شک ندارد که اگر دو شیء نقیضین یا در حکم نقیضین باشند شق سوم ندارند. مثلا اگر الف و ب نقیضین باشند و یا خود الف و ب نقیضین نباشند بلکه الف نقیض ج باشد و ب لازمهٔ ج باشد[۱]، الف و ب شق سوم ندارند. ولی در جایی که دو

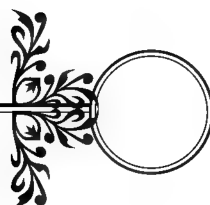
---

۱. در اینجا الف و ب در حکم نقیضین‌اند؛ چون لازم شیء در حکم خود شیء است.

شیء نه نقیضین باشند نه شبه نقیضین، شق سوم فرض دارد.

مرحوم آخوند می‌فرماید: شما می‌گویید «الشیءُ إمّا أن یوجد شیئاً فشیئاً»، نقیض این [قضیه] این است: و إمّا أن لا یوجد شیئاً فشیئاً. «لا یوجد شیئاً فشیئاً» اعم است از اینکه یوجد فی الآن أو لایوجد شیئاً فشیئاً و لکن یوجد فی الزمان. «لایوجد شیئاً فشیئاً» مساوی نیست با: یوجد فی الآن. حرف شیخ این است: «لایوجد شیئاً فشیئاً» دو شق دارد: یکی اینکه: یوجد فی الآن، و دیگر اینکه: یوجد فی الزمان دون أن یوجد فی الآن. شما چه دلیلی دارید بر اینکه این دو ملازم یکدیگرند؟!

تا اینجا ـ همان طور که عرض کردم ـ بیان مرحوم آخوند فقط در رد استدلال فخر رازی از جنبهٔ منطقی است. راست است، اگر ما باشیم و تعبیر، «لایوجد شیئاً فشیئاً» نه عین «یوجد فی الآن» است و نه ملازم با آن، ولی این مقدار بیان مرحوم آخوند برای توجیه حرف شیخ کافی نیست، مگر اینکه بعدها بیشتر حرف شیخ را تحلیل کنیم و ببینیم آن چیزهایی که شیخ به عنوان مثال آورده است (یکی حرکت توسطیه است و یکی عدم «آن»، که همان مسألهٔ ما نحن فیه است) نحوهٔ وجودشان چیست؛ آیا اینها واقعا در «آن» حدوث ندارند و در عین اینکه در «آن» حدوث ندارند در زمان وجود دارند؟ این را باید بعدا از مثالهای شیخ و تتمهٔ حرف شیخ ـ که بعدا خواهد آمد ـ به دست بیاوریم.



جلسهٔ هفتاد و سوم

بسم الله الرحمن الرحیم

«فسبیل البرهان علی تحقیق الأقسام علی سیاق ما فی الشفاء...»[1].

خلاصهٔ مباحث قبل

بحث دربارهٔ نحوهٔ وجود و عدم «آن» بود. گفتیم برای «آن» دو معنی است: در یک معنی، حد زمان و طرف زمان و متفرع بر زمان است و در معنای دیگر، زمان فرع بر آن است. فعلا بحث ما دربارهٔ «آن» به معنی اول و نحوهٔ عدم آن است[2]. به مناسبت این بحث بحث عمیق‌تری را از شیخ نقل کردند و آن این بود که به طور کلی اموری که واقع در زمان ـ به معنی اعم[3] ـ هستند به سه نحوه‌اند: یکی امور آنی، دوم امور زمانی علی وجه الانطباق، و سوم امور زمانی لا علی وجه الانطباق. فخر رازی بر این تثلیثِ اقسام اشکال کرد و گفت: چنین تثلیثی قابل تصور نیست و بیان قسم سوم کأنّه جستجوی امری در ماوراء نقیضین است؛ اینکه شیء نه دفعةً وجود پیدا کند که آنی باشد و نه تدریجا که زمانیِ

۱. اسفار ج ۳، ص ۱۶۹ (مرحلهٔ ۷، فصل ۳۶).
۲. وقتی دربارهٔ امور وجودی بحث می‌کنیم باید دربارهٔ عدم آنها هم بحث کنیم. مثلا وقتی از حرکت بحث می‌کنیم باید از نحوهٔ عدم آن نیز بحث کنیم.
۳. یعنی امور اعم از زمانی و آنی.

به معنای انطباقی باشد، قابل تصور نیست.

جوابی که مرحوم آخوند به فخر رازی دادند در همین حد بود که در اینجا شق ثالث قابل تصور است و دو شقی که ذکر کرده‌اید نقیضین نمی‌باشند. معلوم است که خود ایشان هم قبول دارند که این مقدار جواب فقط ایراد فخر رازی را رد می‌کند اما اصل تصویر مطلب سر جای خودش باقی است. این است که مرحوم آخوند می‌فرماید: فسبیل البرهان علی تحقیق الاقسام...؛ یعنی تا اینجا فقط دلیل فخر رازی را رد کردیم ولی برهان بر اثبات این سه نحوه همان بیانی است که شیخ در **شفا** دارد. آنوقت قسمت دیگری از عبارات **شفا** را در اینجا نقل می‌کنند. ما باید ببینیم شیخ چگونه این سه قسم را تصویر کرده و مطلب را با چه مثالهایی توضیح داده است و بدون شک این، یکی از نظریات بسیار دقیق شیخ است و دیگران هم از او پیروی کرده‌اند. باید مطلب را به دقت بررسی کنیم. البته ممکن است در نهایت امر به شکلی مدعای فخر رازی را تأیید کنیم ولی به هرحال آنچه شیخ در اینجا گفته نظر بسیار دقیقی است و فخر رازی هم در این زمینه حرف دقیقی ندارد.

بیان شیخ در شفا در تصویر اقسام سه‌گانه

شیخ فرموده است: گاهی شیء در حالتی است و بعد حالتی متناقض یا کالمتناقض با حالت اول پیدا می‌کند که امکان ندارد شیء در آنِ واحد هردو حالت را داشته باشد. مثلا حرکت و سکون؛ کره‌ای را در نظر بگیرید که در نقطهٔ معینی از زمین ایستاده است و حرکت ندارد. بعد شما این کره را به حرکت درمی‌آورید. بدون شک این حالت ثانوی که اسمش حرکت است، با حالت اوّلی که اسمش سکون است ناسازگارند؛ یعنی محال است جسم در آنِ واحد هم متحرک باشد و هم ساکن. یا مثلا اگر کره‌ای به طرف سطحی عمودی در حرکت است لحظه‌ای خواهد رسید که این کره با سطح تلاقی می‌کند. این تماس و تلاقی، در لحظهٔ قبل نبود. ممکن نیست این کره با سطح در یک «آن»، هم تلاقی داشته باشد هم نداشته باشد. اینها حالتهایی است که محال است شیء در «آنِ» واحد هردو را با هم داشته باشد.

مثال دیگر: فرض کنید دو ضلع از دو مکعب را کاملا بر یکدیگر منطبق کنیم. بعد کاری کنیم که زاویه به وجود بیاید؛ یعنی یکی از این دو مکعب را از یک سر از دیگری دور کنیم. پس این دو خط، اول دو خط متوازیِ متطابق بودند و در حالت بعد دو خط

غیرمتوازی زاویه‌دار هستند. بدون شک این دو حالت با یکدیگر سازگار نیستند؛ یعنی محال است که در آنِ واحد دو خط با یکدیگر هم متوازی و متطابق باشند و هم ذی‌زاویه و غیرمتطابق و غیر متوازی. اینکه شیء دارای حالتی باشد و بعد دارای حالت دیگری شود که این دو حالت با یکدیگر متناقضین یا متقابلین[1] باشند، مثالهای زیادی دارد.

طرح بحث در مثال حرکت و سکون

با توجه به این مثالها ما باید یک سلسله محاسباتی انجام دهیم. فرض کنید شیء، در حال سکون است و بعد به حرکت درمی‌آید. پس این شیء، زمان سکونی داشته است و زمان حرکتی دارد. این زمان حرکت و زمان سکون با یک «آنِ» فرضی از یکدیگر جدا می‌شوند؛ یعنی زمان که در ذات خودش امتداد دارد، حرکت از یک نقطهٔ معین آن که تا آن نقطه سکون بوده است شروع می‌شود. سؤال این است: این شیء متحرک، در آن نقطهٔ فرضی که این دو زمان را از یکدیگر جدا می‌کند آیا ساکن است، یا متحرک است، یا نه ساکن است نه متحرک، یا هم ساکن است هم متحرک؟ مسلما نمی‌شود هم ساکن باشد هم متحرک، و نمی‌شود هم ساکن نباشد هم متحرک نباشد؛ چون ساکن و متحرک در قوهٔ متناقضین‌اند. پس این نقطه بالاخره یا تعلق دارد به زمانیِ اول و یا به زمانیِ دوم. حال باید ببینیم شیء در آن نقطه و آنی که حد مشترک است ساکن است یا متحرک.

اینها یک حسابهایی است که بعدها خیلی به درد می‌خورد؛ یعنی اگرچه خود اینها صرفا یک سلسله محاسبات ذهنی است، ولی محاسبات ذهنی‌ای است که بعدا نتایج بسیار عالی و عینی‌ای در مسائل می‌دهد.

طرح بحث در مثالی دیگر

عین این مسأله در مماسه و لا مماسه می‌آید. شیء حرکت می‌کند و در یک «آن» تماس حاصل می‌شود. در گذشته گفتیم که مماسه محال است در زمان پیدا شود. قبل از مماسه لامماسه بوده است. فرض کنید این تماس مدتی ادامه پیدا کند. اینجا زمان تقسیم شده است به زمان مماسه و زمان لامماسه. (این دو زمان در واقع از یکدیگر جدا نیستند؛ یک

---

۱. متقابلین یعنی در قوهٔ متناقضین. ما در اینجا نمی‌خواهیم بحث کنیم که این دو حالت واقعا متناقضین‌اند یا در قوهٔ متناقضین. در اینجا مقصود دو حالت ناسازگار است.

واقعیت است ولی واقعیتی که در آن امکان فرض یک نقطه هست، نقطه‌ای که زمان لامماسه را از زمان مماسه جدا می‌کند.) سؤال این است: آیا آن نقطهٔ مشترک به مماسه تعلق دارد یا به لامماسه[1]؟

طرح بحث در مثالی دیگر

مثال بعدی عکس مثال قبل است: فرض کنید شیئی در حال مماسه است و بعد با حرکتی لامماسه شروع می‌شود. باز در اینجا زمان مماسه زمان قبل است و زمان لامماسه زمان بعد، و میان این دو زمان نقطه‌ای فرض می‌شود که در آن نقطه نمی‌شود گفت هم مماسه است و هم لامماسه، و نمی‌شود گفت نه مماسه است و نه لامماسه. پس یکی از این دوتاست.

خلاصهٔ حرف شیخ تا اینجا

پس اصل مقدمه‌ای که شیخ در اینجا چیده است این است[2]: اگر شیئی دو حالت متناقض یا در حکم متناقض[3] داشته باشد، در اینجا یک آنِ فاصل میان این دو حالت وجود دارد که نمی‌شود به هردو تعلق داشته باشد و نیز نمی‌شود به هیچ‌کدام تعلق نداشته باشد. پس به یکی تعلق دارد. حال که به یکی تعلق دارد، به کدام تعلق دارد[4]؟

جواب شیخ

آنِ فاصل در امور آنیّ الحدوث

شیخ می‌گوید: برخی امور آنی‌الوجود و آنی‌الحدوث‌اند و در تمام آنات بعدی حالی مشابه

۱. چنانکه در مثال قبل بیان شد، این نقطه نمی‌شود به هردو تعلق داشته باشد و نیز نمی‌شود به هیچ کدام تعلق نداشته باشد.
۲. خیلی هم روشن بیان نکرده‌اند.
۳. یعنی دو حالتی که نه اجتماعشان در محل واحد در آنِ واحد ممکن باشد و نه ارتفاعشان.
۴. این گونه نیست که در همهٔ موارد به اولی تعلق داشته باشد یا در همهٔ موارد به دومی تعلق داشته باشد. مواردْ متفاوت است؛ در بعضی موارد به اولی تعلق دارد و در بعض دیگر به دومی.

دارند[۱]. اگر این طور باشد، این شیء در آن آنِ اول به وجود آمده است و در زمانْ باقی است[۲]. شیخ می‌گوید: مماسه‌ها از این قبیلند. مثالش همان کره‌ای است که حرکت می‌کند تا می‌رسد به سطحی عمودی و بعد از تلاقی به حال سکون باقی می‌ماند[۳].

آنِ فاصل در امور تدریجی‌الوجود

بعد شیخ می‌گوید: اما اموری که حدوث تدریجی داشته باشند و تمام وجودشان در تمام زمان حادث شده باشد[۴]، اینها در آن آنِ حد فاصل وجود ندارند. اگر شیئی ساکن است و بعد حرکت می‌کند، اگر این حرکت را از جنبهٔ قطعی‌اش در نظر بگیریم[۵] تمام زمان بعدی به این حرکت تعلق دارد. اما آنِ فاصل چطور؟ آنِ فاصل دیگر نمی‌تواند به این حرکت تعلق داشته باشد؛ چون اگر آنِ فاصل به این حرکت تعلق داشته باشد معنایش این می‌شود که این حرکت در «آن» وجود پیدا کرده است، در حالی که طبیعت حرکت ملازم با زمان است و محال است در «آن» وجود پیدا کند و حادث شود. حرکت یعنی آنچه پس و پیش دارد، یعنی جزء دارد، و همین قدر که جزء داشته باشد وجودِ در «آن» برایش محال است. پس آن آنِ فاصل به سکون قبلی تعلق دارد نه به حرکت بعدی. پس هر جا که حرکت و سکون داشته باشیم آنِ فاصل به سکون تعلق دارد نه به حرکت. اگر حرکت قبل از سکون باشد می‌گوییم: این حرکت، در زمان ادامه پیدا می‌کند و به نقطه‌ای از زمان می‌رسد که در آنجا حرکت نیست و آن نقطه اولین ظرف سکون است. و اگر حرکت بعد از سکون باشد می‌گوییم: حرکت از نقطه‌ای شروع می‌شود که فاصل است و آخرین نقطهٔ ظرف سکون قبلی است.

---

۱. یعنی همان قسم دومِ از قسم اول.
۲. [مقصود این است که شیء در آنِ حد مشترک، متصف به حالت دوم است.]
۳. البته اینجا در واقع عمدهٔ بحث سر انواع سه گانهٔ حدوث است. مواردی هم که از قسم اولِ قسم اول می‌باشند آنی‌الحدوث‌اند. مثالش همان است که حاجی ذکر کرد: کره‌ای متحرک که از کنار کره‌ای ساکن می‌گذرد و در نقطه‌ای تلاقی می‌کنند.
۴. یعنی قسم دوم.
۵. یعنی از جنبهٔ حدوث تدریجی‌اش؛ یعنی این که امری است که شیئاً فشیئاً موجود می‌شود و وجودی ممتد در زمان دارد.

آنِ فاصل در قسم سوم

برویم سراغ قسم سوم که منشأ همهٔ اشکالات است. شیخ فرمود: قسم سوم امری است که در زمان پیدا می‌شود نه در «آن»، ولی با اینکه در زمان پیدا می‌شود وجودش تدریجی نیست بلکه دفعی است. بهتر این است که ما ابتدائاً به ساده‌ترین مثالهایی که اینجا ذکر کرده‌اند متوسل شویم و بعد در مورد آن مثال مشکلی که منشأ اشکالات شده بحث کنیم. مثال ساده‌ای که در اینجا ذکر شده عدم «آن» یا آنی‌ای است که آنی‌الوجود و البقاء است. در مثال تلاقی یک کرهٔ متحرک و یک کرهٔ ساکن در یک «آن»، ظرف عدم تلاقی چیست؟ بدون شک ظرف این عدم تلاقی، زمان است. حال می‌خواهیم ببینیم آیا وجود این عدم تلاقی از «آن» شروع می‌شود، یا نه، در زمان هست بدون اینکه وجودش در «آن» شروع شود؟

تتالی آنات محال است

ممکن است شما بگویید تلاقی در «آن» پیدا شد و محال است عدم تلاقی در آن آنی که تلاقی است باشد، پس عدم تلاقی، در آنِ بعدی پیدا شده است و آنِ بعد از این «آن» هم باز عدم تلاقی است و خلاصه همهٔ آنات بعدی عدم تلاقی‌اند.

اگر این حرف را بگویید، معلوم می‌شود حرفهای گذشته را خوب به ذهن نسپرده‌اید. ما گفتیم که در عالم واقع آنات وجود ندارد و زمان مجموع آنات نیست. چهار معنایی که برای «آن» ذکر کردیم برای این بود که این حرف گفته نشود. زمان در واقع و نفس‌الامر مجموع آنات چیده شده در کنار یکدیگر نیست که بگوییم یک «آن» تلاقی است و آنات بعدی عدم تلاقی‌اند. «آن» فقط نقطهٔ فرضی میان دو زمان است و به همین دلیل تتالی دو «آن» ممکن نیست[۱و۲]. شما در خط می‌توانید یک نقطه میان دو جزء خط فرض کنید، ولی نمی‌توانید دو نقطه در کنار هم فرض کنید؛ چون نقطه فقط می‌تواند حد خط باشد و نمی‌تواند حد نقطه باشد.

وقتی که زمان، مجموع آنات منفصل از یکدیگر نیست و تتالی آنات منفصل از

---

۱. تتالی آناتِ واقعی هم محال است؛ [چون اصل وجود آنِ واقعی ـ به معنی جزء لایتجزیٰ ـ محال است.]

۲. ممکن نیست در یک کمیت دو حد مشترک در کنار یکدیگر باشند. نمی‌توان دو نقطه در کنار هم فرض کرد، و همچنین نمی‌توان در یک سطح دو خط مجاور فرض کرد.

یکدیگر محال است و حتی تتالی آنات فرضی هم محال است، پس اگر این «آن» آنِ تلاقی شد، بعد از آن دیگر نمی‌توان آنی فرض کرد که ظرف عدم تلاقی باشد. پس فقط زمان بعد، ظرف عدم این ملاقات است.

خود «آن» هم همین طور است. خود «آن» در «آن» موجود است. (نمی‌خواهیم بگوییم خود «آن» دو چیز است بلکه می‌خواهیم بگوییم «آن» آنی بالذات است کما اینکه زمان زمانی بالذات است.) عدم این «آن» در مجموع زمان بعدی است نه در آنات بعدی؛ چون تتالی آنات محال است.

هرچه که با حرکت به وجود بیاید از این قبیل است، مثل لامماسه. مماسه با سکون به وجود می‌آید[۱]، ولی لامماسه با حرکت شروع می‌شود. اگر دو شیء با یکدیگر مماس باشند، با حرکتْ لامماسه حادث می‌شود و این لامماسه ادامه دارد تا وقتی که بار دیگر مماسه صورت بگیرد. این لامماسه امر زمانی است. آن آنِ مماسه آنِ لامماسه نیست، آنِ بعد از آنِ مماسه هم قابل فرض نیست، پس لامماسه در مجموعِ زمان بعد از آنِ مماسه وجود دارد بدون اینکه خودش در «آن» وجود داشته باشد.

خلاصهٔ حرف شیخ

خلاصه اینکه شیخ گفت: حالاتی وجود دارد که این حالات یا متناقضین‌اند یا کالمتناقضین. اشیاء در خارج گاهی به یکی از این دو حالت‌اند و بعد به حالت نقیض یا کالنقیض حالت اول درمی‌آیند و تغیر و تبدل از حالتی به حالتی که نقیض آن باشد همیشه وجود دارد. وقتی شیء، زمانی متلبس به حالتی است و در زمان دیگر متلبس به نقیض آن حالت، یک آنِ مشترک میان این دو زمان هست. بحث بر سر این حد مشترک است. یا باید بگوییم در این حد مشترک هیچ کدام از این دو حالت نیستند، که این، ارتفاع نقیضین است. یا باید بگوییم در این «آن» هردو حالت هست، که اجتماع نقیضین است. و یا باید بگوییم در این «آن» یکی از این دو حالت است.

حرف شیخ این است که در آنِ فاصل (حد مشترک) یکی از این متناقضین را باید قبول کنیم. در مواردی از راه [امتناع] تتالی آنات[۲] برهان اقامه می‌کند و در مواردی از راه

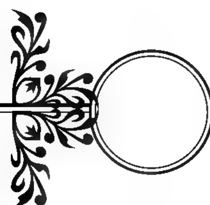
---

۱. نهایت حرکت می‌شود مماسه.
۲. از «تتالی آنات» گاهی به «تشافع آنات» تعبیر می‌کنند.

امتناع وجود حرکت در «آن».

خلاصه اینکه مبادی برهان شیخ اینهاست: وجود حالات متناقض در اشیاء، مسألهٔ انتقال از حالی به حال دیگر که متناقض با آن است، مسألهٔ امتناع خلوّ شیء از هر دو حال متناقض، مسألهٔ امتناع تتالی آنات، مسألهٔ امتناع وقوع حرکت در «آن». اگر این مقدمات را قبول کردیم چاره‌ای نداریم از اینکه مدعای شیخ را نیز قبول کنیم.





جلسهٔ هفتاد و چهارم

بسم الله الرحمن الرحیم

خلاصهٔ مباحث گذشته

بحث در این جهت بود که شیخ قائل به سه نحو حدوث (یا سه نحو وجود) در عالم زمان و زمانیات است. عرض کردیم که این مسأله، فوق‌العاده مهم و از تحلیلهای بسیار دقیق فلسفی است.

شیخ مدعی است بعضی از اموری که در عالم زمان و زمانیات حدوث پیدا می‌کنند واقعا آنی‌اند؛ یعنی به دقت عقلی در حدّ زمان و نقطهٔ مشترک میان دو جزء زمان و در «آن»[1] وجود پیدا می‌کنند نه در خود زمان[2]، اعم از اینکه این امور آنی‌البقاء باشند یا

---

۱. «آن» به همان معنایی که متفرع بر زمان است؛ یعنی نقطهٔ مشترک میان دو جزء زمان.

۲. «آن» نقطهٔ فرضی مشترک میان دو جزء زمان است، نه جزء زمان ولو جزء بسیار بسیار کوچک. از این جهت نظیر یک کرهٔ واقعی به دقت عقلی است که روی یک سطح به دقت عقلی قرار گرفته باشد. آیا سطح این کره با این سطح افقی تلاقی دارد؟ حس انسان این طور حکم می‌کند که مقداری از سطح کره با مقداری از این سطح تلاقی دارد اما این مقدار بسیار بسیار کم است، ولی برهان فلسفی و برهان علمی حکم می‌کند که این طور نیست؛ چون اگر فرض کنیم مقداری از سطح این کره با مقداری از این سطح تلاقی دارد ولو آن
←

مستمرالبقاء.

نوع دومی که شیخ قائل است، اموری هستند که وجودشان تـدریجی است؛ یـعنی وجودی است که کم‌کم حادث می‌شود. اینجا من این مطلب را اضافه می‌کنم کـه آنـچه کم‌کم حادث می‌شود خودش دو جور فرض می‌شود: یکی آن که کم‌کم حادث می‌شود و باقی می‌ماند، و دیگر آن که کم‌کم حادث می‌شود و فانی می‌شود. بحث شیخ در مورد آن چیزهایی است که کم‌کم حادث می‌شوند و فانی می‌شوند؛ چون در واقع چیزی که کم‌کم حادث شود و باقی بماند، در عالم وجود ندارد و اگر ما این را به چیزی نسبت دهیم، به مجاز و اعتبار است[۱].

نوع سوم اموری هستند دفعی‌الحدوث، یعنی نه آنی‌الحدوث و نه تدریجی‌الحدوث. اینجا میان دفعی‌الحدوث و آنی‌الحدوث تفکیک شده؛ یعنی این امور، تدریجی نیستند و در عین اینکه تدریجی نیستند آنی هم نیستند. این همان چـیزی است کـه فـخر رازی می‌گوید برای من قابل تصور نیست.

← مقدار خیلی کوچک باشد، لازم می‌آید این کره کرهٔ حقیقی نباشد؛ چون سطح کره سطحی منحنی است و در سطح منحنی نمی‌توانیم حتی دو نقطهٔ مستوی فرض کنیم. این چیزی نیست که بتوان آن را با چشم یا ذره‌بین فهمید، بلکه بـرهان فـلسفی و عـقلی چـنین می‌گوید. البته ممکن است شما بگویید «در طبیعتْ کرهٔ واقعی و سطح واقـعی وجـود ندارد»، ما هم نمی‌خواهیم بگوییم وجود دارد، حرف ما این است که اگر یک کرهٔ واقعی روی یک سطح واقعی قرار بگیرد تلاقی این دو فقط در یک نقطه است. اینکه کرهٔ واقعی در طبیعت وجود ندارد یک مطلب است و اینکه محال است وجود پیدا کـند مـطلب دیگری است. بسیاری از مفاهیم ریاضی که ما در ذهن داریم و احکامی بر آنها اثبات می‌کنیم، بلکه همهٔ آنها، مصداق واقعی در طبیعت ندارند ولی این به این معنا نیست که امکان وجود ندارند. در طبیعت، خط مستقیم واقعی و یا دایره وجود ندارد ولی احکام و قواعد آنها به صورت قضایای حقیقیه بر آنها صادق است. قضایایی کـه احکـام ایـن مفاهیم را بیان می‌کند اگرچه ظاهرا حملیه است ولی می‌گویند ایـن قـضایا در واقـع شرطیه‌اند؛ به این معنا که مثلا اگر دایره‌ای در عالم موجود شود فلان حکم را دارد. پس قضایایی که احکام این مفاهیم را بیان می‌کند قضایای حقیقیه‌اند نه خارجیه؛ یعنی حکم روی افراد مقدرة الوجود رفته است.

۱. مثل اینکه در مورد خطی که رسم می‌کنیم بگوییم: این خط تدریجا حادث می‌شود ولی هرچه حادث می‌شود باقی می‌ماند.

مصادیق قسم سوم در کلام شیخ

شیخ معتقد است که حرکت توسطیه و همچنین عدم امور آنی از این قسمند. در مورد عدم امور آنی برهان شیخ این است: اگر وجود شیء آنی باشد (یعنی آنی‌الحدوث و البقاء باشد)[۱] شک ندارد که عدمش بعد از آنِ [حدوثش] شروع می‌شود؛ چون اگر عدمش در خودِ این آنی باشد که این شیء حدوث پیدا کرده، اجتماع نقیضین می‌شود. حال که عدمش بعد از آنِ حدوثش شروع می‌شود آیا در آنِ بعدی شروع می‌شود یا در «آن» حادث نمی‌شود بلکه در مجموع زمان حدوث پیدا می‌کند و دفعی است؟

شیخ می‌گوید دومی درست است؛ چون اگر بگویید مماسهٔ نقطهٔ متحرک با نقطهٔ ساکن که آنی است عدمش در آنِ بعد از آنِ حدوث پیدا می‌شود، اعم از اینکه قائل به آنات متوالی شوید[۲] یا فقط قائل به دو «آن» شوید، لازم می‌آید تتالی آنین یا آنات، و تتالی آنین و آنات محال است. پس ناچاریم بگوییم عدم این شیء در زمان بعد است.

اینکه عدمْ در زمان باشد هم باز دو جور ممکن است: اول اینکه بگویید عدم این شیء آنی، در زمان آینده به شکل تدریجی وجود دارد؛ یعنی این عدم یک عدم تدریجی است و منطبق بر زمان آینده است مثل انطباق دو امر ممتد با یکدیگر. در این صورت لازم می‌آید وجود «آن» هم تدریجی باشد؛ چون چیزی عدمش تدریجی است که وجودش هم تدریجی باشد[۳]. پس عدم «آن» بعد از [وجود] «آن»، در زمان است نه در «آن»، و در زمان هم که هست به صورت تدریجی نیست. پس این عدم، دفعی است و این همان مدعای شیخ است. پس ما چیزی پیدا کردیم که وجودش دفعی است. البته مقصود از اینکه می‌گوییم «وجودش دفعی است» این است که نفس‌الامریتش دفعی است؛ چون بحث در عدم است.

یک اشکال و جواب

شاید کسی بگوید[۴]: این عدم نه در آنِ بعد پیدا می‌شود و نه در زمانی که متصل به آنِ وجود است، بلکه بعد از یک فاصلهٔ زمانی شروع می‌شود.

---

۱. مثل مماسهٔ شیء متحرک با شیء ساکن.
۲. یعنی بگویید عدمش در آنات متوالیِ بعد از آنِ حدوث است.
۳. این، حرف درستی است.
۴. این حرف به نقلش نمی‌ارزد ولی نقل کرده‌اند.

معلوم است که این، حرف باطلی است. می‌گوییم در آن فاصلهٔ زمانی چه وجود دارد؟ آیا خودِ «آن» وجود دارد؟ بنابراین «آن» استمرارِ وجود دارد و دیگر «آن» نیست؛ چیزی که استمرار وجود دارد «آن» نیست. اگر خود «آن» وجود ندارد [و] عدمش هم وجود ندارد پس در آن فاصلهٔ زمانی ارتفاع نقیضین شده است. پس حتما ظرف عدمِ این «آن» را باید متصل به ظرف وجودِ آن دانست.

شیخ: حرکات توسطیه از قسم سومند

آنچه که اینجا مقصود اصلی شیخ است این است که می‌خواهد اثبات کند حرکات توسطیه از قسم سومند؛ یعنی نه آنی‌الوجود و الحدوث‌اند و نه تدریجی‌الحدوث. آنی‌الحدوث نیستند چون آن آنی که حد مشترک سکون و حرکت است هنوز ادامهٔ سکون است و در آن «آن» هنوز شیء ساکن است. به علاوه اصلا معنای حرکت توسطی «کون الشیء متوسطاً بین المبدأ و المنتهیٰ» است و آن نقطه نقطهٔ مبدأ است و شیء در مبدأ، متوسط بین مبدأ و منتها نیست. شیء بین مبدأ و منتها متوسط است ولی در خود مبدأ و خود منتها متوسط نیست. پس آن نقطهٔ مشترک نمی‌تواند آنِ حدوث حرکت باشد. نقطهٔ بعد از این نقطهٔ مشترک هم نمی‌تواند آنِ حدوث حرکت باشد چون تتالی آنات لازم می‌آید.

پس حرکت توسطیه در زمان بعد به صورت دفعی حادث شده است و مستمر در زمان است بدون اینکه در «آن» حادث شده باشد. فرض این است که حرکت توسطی، تدریجی هم نیست، چون اگر تدریجی باشد می‌شود حرکت قطعی.

حرکت قطعیه و حرکت توسطیه

مکرر گفته‌ایم که در حرکت دو اعتبار است: حرکت قطعیه و حرکت توسطیه[1]. سخن حکما در این است که کدام یک از این دو اعتبار و دو وجهه عینی است و کدام یک ذهنی.

---

۱. این مطلب باید خیلی تحقیق شود. مرحوم آخوند مکرر این مطلب را گفته‌اند و در آینده هم خواهند گفت و شاید از همه جا لازمتر همین‌جا باشد. [این] بحثها [ادامه دارد] تا آخر این مرحله و دو سه فصل از مرحلهٔ بعد. عجیب است که مرحلهٔ بعد را نوشته‌اند «تتمهٔ احوال حرکت». تازه قاعده این بود که تتمهٔ احوال حرکت هم از فصل چهارم مرحلهٔ بعد شروع شود، چون دو سه فصل اول، جزء همین مسائل است. گویا بعدها دیگران برای اینکه ده مرحله درست شود این کارها را کرده‌اند.

گاهی حرکت را به صورت امری بسیط می‌دانیم و وقتی شیئی از مبدئی تا منتهایی حرکت می‌کند می‌گوییم: این امر دفعةً حادث شد و ـ مثلا ـ یک دقیقه ادامه دارد. اینجا ما حرکت را امری دفعی‌الحدوث و مستمرالبقاء می‌دانیم. لذا اگر از ما بپرسند «آیا حرکتی که پیدا شد هنوز باقی است؟» می‌گوییم هنوز باقی است. اگر یک آپولو را به دور ماه حرکت بدهند و چند روزی هم از حرکت آن بگذرد می‌گوییم آن حرکت هنوز ادامه دارد؛ یعنی ذهن ما این طور حکم می‌کند که یک چیزی پیدا شده که ادامه دارد؛ یعنی آنچه حادث شده امر بسیطی است که همان که در لحظه و ساعت قبل بود هنوز هم هست و ادامه دارد. این همان حرکت توسطی است. بین مبدأ و منتها بودن و متوسط بین مبدأ و منتها بودن، حادث شده است و بعد هم در همهٔ زمان ادامه دارد.

ولی در تعبیر دیگرِ حرکت که همان حرکت قطعیه است، حرکتْ بسیط نیست بلکه مراتب دارد. در لحظهٔ اول مرتبهٔ اول حادث شده و در لحظهٔ دوم مرتبهٔ دوم حادث می‌شود و مرتبهٔ اول معدوم می‌شود و... . در این تعبیر هر مرتبه‌ای که می‌آید مرتبهٔ قبلش معدوم شده است و آنچه استمرار دارد حدوث تدریجی است. هر مرتبه‌ای که حادث می‌شود حدوثش با فناء [مرتبهٔ قبل] ملازم است. اگر ما می‌گوییم حرکت «شدن» است، مقصود همان اعتبار قطعی بودن حرکت است. در این اعتبار وجود و عدم متلازم یکدیگرند و مرتبه‌ای که موجود می‌شود عین عدم مرتبهٔ قبل و عین عدم مرتبهٔ بعد است. مراتب تدریجا حادث می‌شوند و فانی می‌شوند.

حرف شیخ در باب حرکت توسطیه و قطعیه

قبلا دیدیم که حرفهای شیخ در این باب مقداری متناقض بود و مرحوم آخوند می‌خواست حرف شیخ را به عنوان تأیید مطلب خودش اخذ کند و می‌گفت: الشیخ أجلّ من أن یناقض نفسه فی کتاب واحد. ولی باید قبول کرد که با اینکه در حرفهای شیخ کم تناقض پیدا می‌شود، در اینجا مطالبش مقداری بوی تناقض می‌دهد. از بعضی حرفهای شیخ استفاده می‌شود آنچه که در عالم عین وجود دارد حرکت توسطی است و از بعضی کلماتش می‌توان استنباط کرد آنچه در عالم عین وجود دارد حرکت قطعی است.

متأخرین از شیخ عموما استنباطشان از حرف شیخ این بوده است که آنچه واقعا وجود دارد حرکت توسطی است و آنچه مجازا وجود دارد حرکت قطعی است؛ یعنی اگر می‌گوییم حرکتْ امری است که دائما حادث و فانی می‌شود، این حدوث و فنای تدریجی

در ظرف خیال ماست و در ظرف خارج حرکتْ امری دفعی است که استمرار دارد؛ نظیر قطرهٔ نازله که در واقع به صورت یک کره بیشتر نیست ولی ذهن ما آن را به صورت یک خط می‌بیند. بنابراین وجود عینی حرکت، امری دفعی الحدوث و مستمرالبقاء است. متأخرین از شیخ عموما استنباطشان از نظر شیخ چنین چیزی بوده است و اتفاق کلمه هم داشته‌اند بر اینکه آنچه که وجود عینی دارد حرکت توسطی است و آنچه که وجود تبعی و مجازی و خیالی دارد حرکت قطعی است.

حرف میرداماد و مرحوم آخوند در باب حرکت قطعیه و توسطیه

تا اینکه از زمان میرداماد و بالخصوص از زمان صدرالمتألهین قضیه شکل دیگری پیدا کرد و گفتند حرکت قطعی قطعا وجود عینی دارد؛ [یعنی حرکت در عالم عین] حدوث و فناء امر واحد متصل تدریجی است که حدوث هر مرتبه‌ای ملازم با فنای مرتبهٔ دیگر است. منتها در عین حال مرحوم آخوند می‌خواهد بگوید چه ضرورتی است که ما بگوییم در حرکتْ یکی از دو نحوه وجود را باید عینی بدانیم و دیگری را خیالی محض؟ البته تأکید اصلی ایشان روی حرکت قطعی است ولی می‌گوید همان وجود حرکت قطعی کافی است برای اینکه مناط وجود حرکت توسطی هم باشد و این از قبیل بقاء کلی در ضمن فرد است[1].

مرحوم آخوند می‌گوید: وقتی مرتبه‌ای از حرکت وجود پیدا می‌کند حرکت وجود دارد؛ چون مراتب حرکت از یکدیگر منفصل نیستند و آن حرکت کلی‌ای که با فرد وجود پیدا می‌کند در ضمن همهٔ مراتب استمرار دارد. پس می‌توانیم بگوییم چیزی وجود پیدا کرده و استمرار دارد. ولی چون کلی بما هو کلی در خارج وجود ندارد باید برای آن، تشخص خاصی قائل شویم که با نوعی ابهام منافات نداشته باشد[2]. پس مرحوم آخوند در بسیاری از کلماتش می‌خواهد این هردو را قبول کند گرچه از بعضی کلماتش بوی انکار حرکت توسطی می‌آید.

---

۱. ما قبلا گفتیم این نظیر استصحاب کلی است.
۲. در باب حرکت قطعی و توسطی خواندیم که این ابهام، کلیت به آن معنا نیست.

مبنای حاجی سبزواری در حرکت توسطیه و قطعیه

حاجی درست برعکس مرحوم آخوند، به حرف قدما برگشته و این خیلی عجیب است. حاجی، هم در **منظومه** و هم در تعلیقات **اسفار** می‌خواهد حرکت توسطی را امری عینی بداند و حرکت قطعی را امری خیالی.

مبنای علامه طباطبائی در حرکت قطعیه و توسطیه

آقای طباطبائی هم مانند مرحوم آخوند به هردو حرکت قائلند ولی به نظر می‌رسد که حرکت توسطی به معنایی که ایشان اعتبار می‌کنند با حرکت توسطی به معنایی که آخوند و حتی قبل از آخوند اعتبار کرده‌اند متفاوت است؛ یعنی آنچه ایشان می‌گویند، این حرکت توسطیِ [به تعبیر دیگران] را اثبات نمی‌کند، بلکه چیز دیگری را اثبات می‌کند[1].

قسم سوم مصداق واقعی عینی ندارد

آنچه من می‌خواهم عرض کنم این است که اگر ما این حدوث به معنی سوم را که فخر رازی انکار کرده است انکار کنیم در عین اینکه حرف شیخ و مرحوم آخوند را هم قبول کنیم به جایی ضرر نمی‌خورد. غیر از حرکت توسطی، چیزهایی که امثال شیخ آنها را دفعی‌الحدوث و مستمرالبقاء می‌دانند از نوع اعدام‌اند. می‌دانیم که عدم، امری اعتباری است. در واقع به جای اینکه بگوییم «عدم «آن» چه نحوه وجودی دارد» باید بگوییم چه نحوه وجودی برایش اعتبار می‌شود؛ یعنی چه نحو نفس‌الامریت برایش اعتبار می‌شود. بحث ما دربارهٔ این است که اشیاء در عالم زمان و زمانیات چه نحو حدوثی دارند و اگر بحث دربارهٔ امور عینی واقعیِ وجودی است شامل اعدام نمی‌شود. اعدام در واقع وجود ندارند که بگوییم «تحقق این عدم آیا در «آن» است یا در زمان؟» آخر برمی‌گردد به اینکه برای اشیاء عدم اعتبار می‌شود: برای «آن» عدم اعتبار می‌شود، برای آنی عدم اعتبار می‌شود، برای زمان عدم اعتبار می‌شود و برای زمانی هم عدم اعتبار می‌شود. تحقیق ما باید به این نحو باشد که هرکدام از این اعدام چگونه اعتبار می‌شود. آنوقت حرف شیخ به این معنا درست است که عدم «آن» به صورت امری دفعی و زمانی اعتبار می‌شود، نه آنی.

اگر فخر رازی بخواهد بگوید «این عدم حتی قابل اعتبار هم نیست» حرفش درست

---

۱. توضیح مبنای ایشان باشد برای بعد.

نیست. اما اینکه چیزی در عالم وجود داشته باشد که وجودش دفعی (نه آنی) و زمانی (نه تدریجی) باشد، این صحیح نیست.

حال برویم سراغ حرکت توسطی. اگر ما آن طور که قدمای قبل از صدرالمتألهین قائلند حرکت توسطی را امری عینی بدانیم و حرکت قطعی را امری اعتباری، درست است؛ واقعا در عالم چیزی وجود دارد که دفعی‌الحدوث و مستمرالبقاء است. ولی با براهینی که صدرالمتألهین اقامه کرده حرکت توسطیه به آن معنا که اصل باشد و حرکت قطعی منتزع از آن باشد وجود ندارد.

ایرادی به مرحوم آخوند

لذا اینجا این ایراد به صدرالمتألهین وارد است که اگر شیخ چنین حرفی می‌زند شما نباید این حرف را بزنید؛ چون شیخ ـ به احتمال زیاد ـ حرکت توسطی را اصل می‌داند و حرکت قطعی را فرع، ولی شما می‌گویید حرکت توسطی وجودی غیر از وجود قطعی ندارد و مصداق حرکت توسطی همان حرکت قطعی است نه چیز دیگر. حرف شما این است که همین وجود قطعی و همین وجود ممتد تدریجی الحدوث و تدریجی الفناء مصداق حرکت توسطی هم هست. پس اگر ما حرکت توسطی را امری دفعی‌الحدوث و مستمرالبقاء بدانیم این امر دفعی‌الحدوث و مستمرالبقاء عین همان امر تدریجی‌الحدوث و تدریجی‌البقاء است؛ چون هر دو مصداقا یکی هستند، بلکه حرکت توسطی از حرکت قطعی انتزاع می‌شود. پس چیز جداگانه‌ای در عالم پیدا نکردیم تا بگوییم در عالم یک نوع حادثی پیدا کردیم غیر از حادثهای تدریجی. ما حدوث دیگری پیدا نکرده‌ایم، بلکه همین حدوث تدریجی را به اعتباری می‌شود امری دفعی‌الحدوث و مستمرالبقاء دانست.

پس این ایراد بر مرحوم آخوند وارد است که اگر شیخ و متأخرانِ از او چنین چیزی می‌گویند، آنها واقعا به وجود یک امر دفعی‌الحدوث و مستمرالبقاء قائلند و اگر اسمی از امور تدریجی‌الحدوث و مستمرالبقاء (یعنی حرکت قطعی) می‌برند واقعا به آن قائل نیستند و آن را مجازی می‌دانند، ولی شما که به حرکت قطعی قائل هستید و حرکت توسطی را بر مبنای حرکت قطعی توجیه می‌کنید، به حدوث امر دیگری قائل نیستید. پس بنا بر مبنای شما، در اینجا دو نوع حدوث و حادث وجود ندارد، بلکه یک نوع حدوث و حادث وجود دارد که اعتبار دیگری نیز روی آن می‌شود. پس ما باید این را غفلتی یا تسامحی از مرحوم

آخوند بدانیم[۱].

تأیید ایراد مذکور

از این بالاتر اینکه اگر یادتان باشد در باب ادلهٔ حرکت جوهریه ما یک دلیل از مرحوم آخوند از اواخر الهیات **اسفار** نقل کردیم. آن دلیل این بود که اصلا شیء نمی‌تواند زمانی باشد و تدریجی نباشد. آن حرف حرف حسابی‌ای بود. زمانی بودن مساوی است با تدریجی بودن. اگر جوهر را زمانی بدانیم محال است آن را تدریجی ندانیم. این حرف، نفی همین شق ثالث است.

پس در واقع و نفس‌الامر اشیاء زمانی دو نوع بیشتر نیستند: یکی اشیاء آنی و دیگری اشیاء زمانی تدریجی. نوع سوم یا همان اعدام است که اعتباری است، و یا حرکت توسطی است که به تعبیر مرحوم آخوند یک امر منتزع از حرکت قطعی است.

قسم اول هم مصداق واقعی عینی ندارد

آخرین مطلبی که اینجا می‌خواهیم بگوییم این است که امور آنی[۲] (از قبیل مماسه‌ها) آیا یک سلسله امور عینی‌اند؟ یا اینکه اینها یک سلسله امور از قبیل اضافات و نسب‌اند؟ اضافات و نسب همان چیزهایی است که در مورد آنها بحث می‌شود که آیا از معقولات اوّلی‌اند یا از معقولات ثانوی، که می‌گویند اینها از معقولات ثانوی‌اند؛ یعنی بازگشتشان به امور انتزاعی است. مثلا وقتی شیئی با شیئی محاذات پیدا می‌کند آیا واقعا امری عینی موجود شده، یا اینکه از مقایسهٔ این دو وجود با یکدیگر نسبتی انتزاع شده؟

مرحوم آخوند و امثال ایشان می‌گویند: اینها تابع طرفین‌اند و هیچ وجود مستقلی ندارند. در باب حرکات خواندیم که آیا حرکت در مقولهٔ اضافه هست یا نه؟ چرا آنجا گفتند حرکت در مقولهٔ اضافه معنی ندارد؟ گفتند: اضافات تابع اطرافشان می‌باشند، اگر در اطراف اضافه حرکت باشد، به تبع در اضافه هم هست، و اگر نباشد در اضافه هم نیست. این برای این است که اصلا وجود اضافه یک وجود تبعی است و الّا اگر وجودش یک وجود مستقل باشد و اگر واقعا یک مقولهٔ عینی باشد، یا ساکن است یا متحرک و نمی‌تواند تابع چیز

---

۱. تسامح به این معنا که چون در اینجا فخر رازی به شیخ اعتراض کرده، مرحوم آخوند می‌خواسته تأییدی از شیخ شده باشد و زمین زدنی از فخر رازی.
۲. [یعنی قسم اول.]

دیگری باشد.

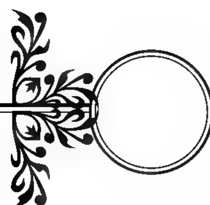
حال آیا ملاقات (مماسه) با محاذات در این جهت فرق می‌کند؟ آیا نمی‌شود گفت تمام اموری که شما آنها را آنی می‌دانید[۱] در واقع وجود عینی ندارند بلکه منتزع‌اند از وجودات زمانی.

آنوقت به اینجا می‌رسیم که همان طور که خود «آن» امری اعتباری است (یعنی ظرفْ یک امر اعتباری است)، آنچه هم که در «آن» واقع می‌شود امری اعتباری است؛ یعنی «آن» ظرف حدود اشیاء است نه ظرف خود اشیاء؛ هیچ شیئی وجودش در «آن» نیست ولی حد وجود شیء در «آن» است. وصولات در «آن» صورت می‌گیرند. شیء که حرکت می‌کند حرکتْ وجودی دارد که در زمان است، ولی وصولْ چیزی جز نهایت حرکت نیست. این نهایت حرکت منطبق می‌شود بر یک نهایت فرضی از زمان.

بنابراین حدوث واقعی‌ای که در عالم وجود دارد همان حدوثهای تدریجی قطعی است، ولی همین حدوثهای تدریجی قطعی منشأ انتزاع امور آنی‌اند؛ به این معنا که این امور تدریجی حدودی دارند که بر حدود زمان منطبق می‌شود؛ ظرف خود اینها خود زمان است و ظرف حدود اینها حد زمان است. پس آنی‌الحدوث واقعی وجود ندارد.

پس قسم اول هم مانند قسم سوم منتزع از قسم دوم است. پس ما این سه قسم را، هم قبول داریم و هم قبول نداریم. قبول نداریم به این معنا که واقعا درعالم اعیان اشیاء را سه قسم نمی‌دانیم. و قبول داریم به این معنا که هرسه قسم اعتبار دارند، ولی یکی از آنها قطع‌نظر از هرگونه اعتبار ما وجود عینی دارد و دو قسم دیگر فقط اعتبار دارند.

۱. اعم از آنی‌الحدوثِ آنی‌الفناء و آنی‌الحدوثِ مستمرالبقاء.



جلسهٔ هفتاد و پنجم

بسم الله الرحمن الرحیم

چند مطلب باقیمانده از فصل ۳۶

عمده و جوهر بحث این فصل در دو سه جلسهٔ گذشته عرض شد. چند مطلب مختصر باقی مانده که آنها را عرض می‌کنیم و این فصل به آخر می‌رسد.

مطلب اول

مطلب اول مربوط به مسألهٔ عدم «آن» است که اصل فصل هم برای همین مطلب منعقد شد ولی در ضمنْ مسائل مهمتری طرح شد. گفتیم که عدم «آن» از قسم سوم است؛ یعنی از چیزهای زمانی دفعی است ولی آنی نیست؛ یعنی چنین نیست که در «آن» حصول پیدا کرده باشد و بعد در زمان استدامه و استمرار پیدا کرده باشد، بلکه از قبیل حرکت توسطیه است که به تمام وجودش در زمان است و زمان ظرف آن است نه «آن».

مطلب اول که به صورت «إن قلتَ، قلتُ» است[1] می‌گوید: بر فرض که ـ چنانکه شما

۱. اسفار ج ۳، ص ۱۷۱.

می‌گویید ـ عدم «آن» زمانی باشد، ولی ابتدای عدم «آن» را نمی‌توانید بگویید آنی نیست.

جواب این «إن قلت» همان جوابی است که در اوائل این بحث آن جایی که یک تشکیک از فخر رازی نقل کردیم، گفته شد. آنجا فخر رازی گفت: إنّ لی فی خروج الشیء من القوّة إلی الفعل تدریجاً تشکیکاً، و بعد بیان مفصلی در باب این تشکیک داشت. او می‌گفت: خروج تدریجی شیء از قوه به فعل معنی ندارد و همیشه خروج اشیاء از قوه به فعل باید آنی و دفعی باشد و اگر ما چیزی را می‌بینیم که تدریجا از قوه به فعل خارج می‌شود، این خروجِ تدریجی نیست بلکه مجموع خروجهای دفعی و آنی است. بعد می‌گفت: آیا این شیء در ابتدای وجودش وجود دارد یا نه؟...[1].

در آنجا جوابی از میرداماد نقل کردند که همان جواب در اینجا هم تکرار شده؛ یعنی همان سؤال و همان جواب در اینجا هم آمده است. سؤال این بود: بر فرض که عدم «آن» زمانی باشد، ابتدای عدم «آن» باید آنی باشد، و اگر ابتدایش آنی شد عین اشکالاتی که راجع به عدم «آن» گفتید راجع به ابتدای عدم «آن» هم می‌آید که: آیا این آنی که ابتدای این عدم در آن است خودِ آنِ [وجود] است؟ بنابراین لازم می‌آید در آن «آنْ» شیء، هم موجود باشد هم معدوم. آیا آنی متصل به آنِ [وجود] است؟ بنابراین لازم می‌آید تتالی آنین. آیا فاصله واقع شده است؟ بنابراین لازم می‌آید خود «آن» زمانی باشد. پس همان اشکالات در اینجا هم می‌آید.

جواب می‌دهند: اینکه می‌گوییم «اشیاء[2] ابتدا دارند» به دو معناست و این دو معنا نباید با یکدیگر اشتباه شود. یک معنیِ «ابتدا» همان است که معمولا افراد تصور می‌کنند، که در قسم اول هم همین طور بود. طبق این معنا «شیء ابتدا دارد» یعنی وجودش در یک «آن» شروع می‌شود و بعد ادامه پیدا می‌کند؛ مثل وصولات به نهایات مسافات.

ولی بعضی از اشیاء، به این معنا ابتدا ندارند بلکه به معنی دیگری ابتدا دارند. شیئی که وجودش ممتد است وجودش از دو طرف نهایت دارد، هم از طرف شروع و هم از طرف پایان. ابتدای وجود شیء یعنی طرف وجودش، نه اصل وجودش. آنوقت طرف وجود شیء با طرف یک زمان (یعنی با حد مشترک یک زمان) انطباق دارد. مثلا خود حرکت[3] چیزی است که در زمان شروع می‌شود و ادامه پیدا می‌کند. حرکت یک کشش است که

۱. نمی‌خواهیم آن مطالب را در اینجا تکرار کنیم.
۲. همهٔ اشیائی که نبوده‌اند و بعد موجود شده‌اند.
۳. چه حرکت قطعی و چه توسطی، اگر توسطی را قبول کنیم.

تمامش منطبق است بر قطعه‌ای از زمان. این چیزی که تمامش منطبق است بر قطعه‌ای از زمان یک بدایت دارد. وقتی یک خط را می‌گوییم ابتدا و انتها دارد، به این معناست که از هردو طرف تمام می‌شود. اگر ما می‌گوییم خط نقطهٔ ابتدا دارد و نقطهٔ انتها، نقطه یک امر عدمی است به معنای نهایت، نه یک امر وجودی و لهذا نقطه جزئی از خط نیست. پس امور ممتد، به این معنا ابتدا دارند. ابتدا چون به معنی نهایت و تمام شدن شیء است جزء وجود شیء نیست.

آنوقت ابتدای وجود این شیء در چه چیزی وجود دارد و با چه چیزی منطبق است؟ با چیزی نظیر خودش از زمان منطبق است؛ یعنی خودش با قطعه‌ای از زمان متطابق است و ابتدایش (به این معنا) بر نقطه‌ای فرضی از زمان منطبق است.

ولی قسم اول را اگر می‌گوییم ابتدا دارد، به این معناست که اصل وجودش ابتدا دارد؛ یعنی تمام وجودش در یک «آن» پیدا شده است و این ابتدای وجودش است. قسم اول یک امر ممتد نیست که در زمان وجود دارد، ولی وقتی می‌گوییم ابتدا دارد، یعنی به تمامش دفعةً در یک «آن» وجود پیدا کرده است. پس چقدر فرق است بین اینکه شیئی دفعةً در یک «آن» وجود پیدا کند که این «آن» بشود ابتدای وجودش و بعد استمرار پیدا کند، و اینکه شیئی تدریجا در زمان وجود پیدا کند و هیچ جزئش در «آن» وجود نداشته باشد، [بلکه] نهایتش انطباق با «آن» داشته باشد!

مطلب دوم

بعد ایشان برای سه قسمی که ذکر کردند مثالهایی بیان می‌کنند که از رو می‌خوانیم.

مطلب سوم: «آن» به معنایی که زمان متفرع بر آن است

اگر یادتان باشد در اول فصل گفتیم: الآن له معنیان: یکی «آن» به معنایی که متفرع بر زمان است، یعنی حد مشترک میان دو قسمت از زمان است، که همهٔ بحثهای ما تا الان دربارهٔ آنِ به همین معنا بود. و دیگری «آن» به معنایی که زمان متفرع بر آن است؛ یعنی او سازندهٔ زمان است.

ایشان می‌فرمایند: سه چیزند که اینها با یکدیگر انطباق دارند و در فصلهای بعد خواهیم گفت که در واقع اینها با یکدیگر اتحاد دارند. این سه چیز عبارتند از: مسافت، حرکت و زمان. مسافت یعنی آن چیزی که حرکت در آن واقع می‌شود. زمان هم که عبارت

بود از مقدار حرکت. بعدا خواهیم گفت که این سه خارجا و وجودا با یکدیگر متحدند؛ یعنی یک وجود است که به اعتباری آن را حرکت می‌گوییم، به اعتباری مسافتِ حرکت می‌گوییم و به اعتباری زمان حرکت. اینها سه وجود مستقل از یکدیگر نیستند[۱].

آنِ سیال

مرحوم آخوند می‌فرماید: در باب حرکت و مسافت دو چیز فرض می‌شود که عین همان را در باب زمان هم باید فرض کنیم. مسافت[۲] خودش یک امتداد است، ولی در مسافت همیشه یک چیزی به منزلهٔ نقطه وجود دارد که این مسافت را می‌سازد که احیانا به آن می‌گویند: نقطهٔ سیّاله.

در حرکت هم دیدیم که حرکت توسطی وجود دارد و حرکت توسطی امر بسیط سیّالی است که حرکت قطعی را می‌سازد؛ یعنی حرکت توسطی راسم حرکت قطعی است.

پس ناچار باید در باب زمان هم که ما آن را به عنوان یک بُعد و امتداد تلقی می‌کنیم، چیزی به منزلهٔ یک نقطهٔ سیاله فرض کنیم که اسمش را می‌گذاریم: آنِ سیال. این آنِ سیال سازندهٔ زمان است.

مقصود این است که چون مسافت و حرکت و زمان در واقع یک چیز ممتدند که سه اعتبار روی آن شده و یک امر سیال است که این ممتد را می‌سازد و رسم‌کنندهٔ این امر ممتد است، این امر سیال را اگر به مسافت نسبت بدهیم اسمش می‌شود نقطهٔ سیاله، اگر به حرکت نسبت بدهیم اسمش می‌شود حرکت توسطی، و اگر به زمان نسبت بدهیم اسمش می‌شود آنِ سیال.

پس با توجه به اینکه مسافت و حرکت و زمان یک چیزند این سه سازنده هم یک چیزند که به اعتباری به آن می‌گوییم نقطهٔ سیال، به اعتباری می‌گوییم حرکت توسطی و به اعتباری می‌گوییم آنِ سیال. پس این «آن» سازندهٔ زمان است و زمان متفرع بر آن است.

---

۱. تفصیل این مطلب، باشد برای فصل خودش.
۲. اشتباه نکنید! اگر حرکت نباشد مسافت به آن معنایی که مقصود ماست، وجود ندارد. بین قم و تهران فاصله‌ای هست ولی آنوقت به این فاصله می‌گوییم «مسافت» که حرکتی در آن واقع شود.

مثال

در اینجا فقط یک چیز است که به عنوان مثال و برای توضیح می‌شود آن را بیان کرد. اگر مکعبی واقعی داشته باشیم وقتی زاویهٔ این مکعب را حرکت می‌دهیم[۱] آن نقطه‌ای که در رأس زاویه قرار گرفته حرکت می‌کند و این نقطه با حرکت خودش خطی را رسم می‌کند. این نقطه که با سیلان خودش این خط را رسم می‌کند همان نقطهٔ سیال است. حرکت این نقطه به اعتبار اینکه یک وجود سیلانی است می‌شود حرکت توسطی، و زمانی که این سیال در آن وجود دارد اسمش می‌شود آنِ سیال.

نظر مرحوم آخوند و حاجی سبزواری و شیخ در مورد آنِ سیال

مرحوم آخوند این مطلب را اینجا ذکر می‌کنند. حاجی که قائل به حرکت توسطی است همیشه حرفهایش بر مبنای همین نقطهٔ سیاله در مسافت و حرکت سیال در حرکت ـ که همان حرکت توسطی باشد ـ و آنِ سیال در زمان است. ولی خود مرحوم آخوند در جاهای دیگر این مطلب را انکار می‌کند. از جمله در بحث جواهر و اعراض[۲] صریحا این مطلب را انکار می‌کند و می‌گوید این یک امر اعتباری است و در واقع و نفس‌الامر نقطهٔ سیالی که خط را رسم کند وجود ندارد. بالاتر اینکه شیخ در الهیات **شفا** ـ و احتمالا در طبیعیات هم ـ این مسأله را طرح می‌کند و بعد می‌گوید: «این یک امری است که انسان برای مبتدی بیان می‌کند و می‌گوید خط با سیلان نقطه به وجود می‌آید، ولی در واقع و نفس‌الامر این‌طور نیست». مرحوم آخوند در تعلیقاتی که در **شفا** دارد نیز به تفصیل در این باره بحث می‌کند و این مطلب را انکار می‌کند و می‌گوید چنین چیزی نیست. واقعا هم همین طور است و چنین چیزی نیست و این فقط امری است که انسان توهم می‌کند. خود مرحوم آخوند با براهینی ثابت کرده‌اند که خط، سیلان نقطه نیست. وقتی که خط، سیلان نقطه نباشد، حرکت قطعی هم سیلان حرکت توسطی نیست، و زمان هم سیلان «آن» نیست.

فعلا همین مقدار کافی است. به هرحال اینجا اگرچه ظاهر عبارت این است که مرحوم آخوند آنِ سیال را قبول دارد، ولی با توجه به اینکه در جاهای دیگر مطلب را رد کرده است، توجیه بیان ایشان این است که ابتدائا توهم می‌شود که خط از سیلان نقطه به

---

۱. لازم نیست این کار در عالم خیال صورت بگیرد. فرض کنید در خارج یک مکعب را روی صفحه‌ای حرکت می‌دهیم.

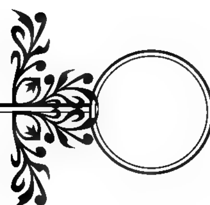
۲. جلد دوم چاپ قدیم، صفحهٔ ۱۲.

وجود می‌آید ولی در واقع و نفس‌الامر چنین نیست.



در کیفیت عدم حرکت و عدم امور ناشی از حرکت





جلسهٔ هفتاد و ششم

بسم الله الرحمن الرحیم

فصل ۳۷

فی کیفیة عدم الحرکة و ما یتبعها[1]

این بحث تحت عنوان کیفیت عدم حرکت و عدم اموری است که با حرکت پیدا می‌شوند. در بحث گذشته دربارهٔ عدم «آن» صحبت کردیم و در این بحث می‌خواهیم راجع به عدم حرکت قطعیه صحبت کنیم.

ایشان می‌فرمایند: بحث دربارهٔ عدم حرکت، خالی از بحث و اشکال نیست. برخی مطلب را به صورتی ساده طرح کرده‌اند و گفته‌اند این موضوع بحثی ندارد، در قطعه‌ای از زمان حرکت وجود دارد و در قبل و بعد از آن زمان آن حرکت وجود نـدارد. پس وجـود حرکت محفوف به دو عدم است: یکی عدم سابق بر وجود حرکت و دیگری هم عدم لاحق بر وجود حرکت.

۱. اسفار ج ۳، ص ۱۷۴ (مرحلهٔ ۷، فصل ۳۷).

محل بحث، عدم لاحق است

ایشان می‌فرمایند: اولا در اینجا بحث راجع به مطلق عدم حرکت نیست، بلکه در عدم لاحق است؛ یعنی بحث در عدم عارض بعد از وجود حرکت است.

ثانیا راجع به همین عدم لاحق هم ابتدا بحث ساده به نظر می‌رسد، به این صورت که بگوییم حرکت قطعیه در مدتی از زمان وجود دارد و این زمانْ زمانِ وجود حرکت است و زمان عدم حرکت هم بعد از پایان حرکت شروع می‌شود؛ ولی این طور نیست و همین است که محل اشکال است.

وجود تدریجی مستلزم عدم تدریجی است

حرکتْ وجود تدریجی است و وجود تدریجی مستلزم عدم تدریجی است. فرض بر این است که اگر ما قائل به حرکت قطعی شویم ـ که می‌شویم ـ این گونه نیست که حرکت به صورت امری بسیط در مدتی از زمان وجود دارد؛ این همان حرکت توسطی است. حرکت قطعیه یعنی یک امر ممتد و قابل انقسام به اجزاء[1]. با حصول هر جزئی از حرکت، عدم آن جزء مرتفع می‌شود؛ چون هر وجودی طارد عدم خودش است. هر وجودی عدمی برایش فرض می‌شود که وقتی خودِ آن وجود تحقق پیدا کرد آن عدم منتفی می‌شود. هر وجودی مساوی است با عدم العدم؛ یعنی مصداق عدم العدم است. پس هر جزئی از حرکت که محقق بشود فقط عدم خودِ آن جزء منتفی می‌شود نه عدم جزءِ بعدی. باز با آمدن جزء بعدی عدم جزء بعدی منتفی می‌شود نه عدمِ جزء دیگر، و خلاصه با وجود هر جزئی صرفا عدم خودِ آن جزء منتفی می‌شود نه عدم کل. بنابراین شیء همان طور که وجود تدریجی دارد عدم تدریجی هم دارد.

در شیء متدرج‌الوجود وجود تدریجی و عدم تدریجی همزمانند

آنوقت اینجا مسألۀ دیگری مطرح می‌شود: اگر شیئی که وجود تدریجی دارد عدم تدریجی هم داشته باشد، زمانِ وجود تدریجی با زمانِ عدم تدریجی چه نسبتی دارند؟ همزمانند. اگر همزمان باشند معنایش این است که همان زمان وجود حرکت، زمان عدم حرکت هم

---

۱. مقصود از اجزاء، اجزاء بالقوه است؛ یعنی حرکت قابلیت انقسام به اجزاء دارد.

هست[۱]. اگر این را بگوییم، یک حرف عجیب و غریبی سربر می‌آورد و آن اینکه بنا بر اینکه حرکتْ زمان وجودش عین زمان عدمش باشد، در زمان واحد، هم موجود است هم معدوم[۲]، پس تمام زمان وجود حرکت تمام زمان عدمش هم هست. بنابراین آیا یکی از بدیهی‌ترین مسائلی که در منطق و فلسفه مطرح است، یعنی امتناع اجتماع نقیضین، نقض نمی‌شود؟

حرکت، نوعی اجتماع وجود و عدم است

ممکن است در ابتدا این طور به نظر برسد که در اینجا اجتماع نقیضین شده است، ولی مکررا گفته‌ایم که ایشان همیشه این مطلب را گفته است[۳] که در باب حرکت، نوعی اجتماع وجود و عدم و نوعی اجتماع نقیضین در کار است. اینجاست که طرز بیان صدرالمتألهین به بیان بعضی از امروزیها (هگل و شاگردانش) خیلی نزدیک می‌شود. اینها هم می‌گویند «در حرکت اجتماع نقیضین رخ می‌دهد و ماهیت حرکت را ترکیب وجود و عدم تشکیل می‌دهد؛ حرکت همان «شدن» است و «شدن» یعنی ترکیبی از وجود و عدم، و ترکیب وجود و عدم یعنی تناقض».

در حرکت واقعا اجتماع نقیضین نشده است

ولی ما قبلا گفته‌ایم که در عین اینکه می‌گوییم «حرکت قطعی وجودش تدریجی است پس عدمش تدریجی است و چون وجود و عدم هردو تدریجی‌اند پس زمان وجود همان زمان عدم است و اگر یک شیء زمان وجود و عدمش یکی باشد به این معناست که در زمان واحد هم موجود است هم معدوم و اینکه شیء در زمان واحد هم موجود باشد هم معدوم یعنی اجتماع نقیضین» ولی با توضیح مختصری معلوم می‌شود که این اجتماع نقیضین غیر از اجتماع نقیضینی است که محال است و از بدیهیات اولیهٔ عقل است و

---

۱. این همان مسأله‌ای است که ما در آن فصلی که در جلسهٔ قبل هم به مناسبتی به آن اشاره کردیم، در جواب فخررازی که گفته بود «إنّ لی فی خروج الشیء من القوّة إلی الفعل تدریجاً تشکیکاً» دربارهٔ آن بحث کردیم و در جاهای دیگر هم مکررا بحث کرده‌ایم.

۲. بعد که این شیء تمام بشود، دیگر عدم تدریجی نداریم و اگر هم عدمی فرض شود، عدم وجود تدریجی نیست، به معنای دیگری است که بعدا عرض می‌کنم.

۳. احیانا میرداماد هم این مطلب را گفته است.

اساس منطق و فلسفه بلکه اساس فکر هر بشری بر آن است.

بیان مطلب

مرحوم آخوند اینجا بیانی دارند و آقای طباطبائی هم طبق بیان مرحوم آخوند حاشیه‌ای زده‌اند. بیان مرحوم آخوند درست است ولی هر دو بیان مقداری برخلاف آن چیزی است که مرحوم آخوند ابتدائاً گفته‌اند.

مرحوم آخوند ابتدائاً گفت: «اینجا بحث در عدم سابق نیست، بلکه در عدم لاحق است»، ولی بیانی که ایشان آورده‌اند تدریجی بودن عدم سابق را توجیه می‌کند نه تدریجی بودن عدم لاحق را، کما اینکه حاشیه‌ای که آقای طباطبائی زده‌اند نیز تدریجی بودن همان عدم سابق را توجیه می‌کند نه تدریجی بودن عدم لاحق را[1].

بیان مرحوم آخوند در عدم تدریجی

بیانی که مرحوم آخوند آورده‌اند این است: هر جزئی که وجود پیدا می‌کند طرد کنندهٔ عدم خودش است. پس با وجود هر جزئی عدمش منتفی است. بنابراین وجود این جزء ملازم است با عدمِ عدم خودش (نه با عدم خودش)، و همچنین ملازم است با عدمِ جزء بعدی. چون جزء بعدی هنوز نیامده پس عدم او منتفی نشده است. با آمدن جزء بعدی عدم جزء بعدی منتفی می‌شود. پس عدم جزء بعدی بر وجود جزء بعدی تقدم دارد. همین طور هر جزئی عدم خودش را نفی می‌کند که قهرا مقارن است با عدمِ عدمِ خودش که همان عین وجود خودش است و مقارن است با عدم جزء بعدی. باز جزء بعدی که می‌آید عدم خودش را نفی می‌کند و مقارن می‌شود با عدمِ عدمِ خودش که عین وجود خودش است و با عدم جزء سوم. جزء سوم هم همین طور. پس می‌بینیم که عدمها هم مثل وجودها تدریجی‌اند.

اشکال به بیان مرحوم آخوند

آنچه در اینجا ثابت شد این است که هر جزئی عدمش با جزء قبلی توأم است. پس مرحوم آخوند یک نوع عدم تدریجی جزء سابق را بیان کرده‌اند در حالی که این، مقصود نیست.

---

۱. به این معنا که عدم مقارن را گفته‌اند، ولی همین عدم مقارن جنبهٔ سابق بودن عدم است.

بیان صحیح مطلب

آنچه مقصود است عدم تدریجی لاحق است و این باید این گونه بیان شود: هر جزئی که موجود می‌شود عدمِ خودش منتفی شده است. پس وجود این جزء مقارن است با عـدمِ عدم خودش. با آمدن جزء بعدی عدم جزء بعدی منتفی می‌شود و وجود جزء قبلی هـم منتفی می‌شود؛ یعنی وجود و حدوث هر جزء بعدی مساوی است با حدوث عدم جزء قبلی. بنابراین همان طور که وجود اجزاء تدریجا پیدا می‌شود عدم لاحق اجزاء هم تدریجا پیدا می‌شود. اگر مطلب را به این بیان بگوییم، درست است.

بیان علامه طباطبائی

آقای طباطبائی در اینجا بحث را روی قوه و فعل برده‌اند. البته برای توضیح حرف مرحوم آخوند باید هم همین طور گفت، ولی ایشان توجه نکرده‌اند که این خلاف آن چیزی است که مرحوم آخوند ابتدائاً گفته است.

ایشان می‌گویند راز مطلب این است که حرکت واقعیتی است مرکب از قوه و فعل؛ هر مرتبه‌ای قوهٔ مرتبهٔ بعد است (یعنی عدم مرتبهٔ بعد است) و مرتبهٔ بعد فعلیت مرتبهٔ قبل است؛ یعنی آنچه در مرتبهٔ قبل به حالت قوه و معدوم بود، در مرتبهٔ بعد وجود پیدا می‌کند. باز مرتبهٔ بعد قوهٔ مرتبه بعد است، یعنی عدم مرتبهٔ بعد است، و با آمدن مرتبهٔ بعد فعلیت مرتبهٔ بعد به وجود می‌آید و با آمدن آن فعلیت این عدم منتفی شده.

اشکال به بیان علامه طباطبائی

این بیان هم عدمهای سابق را توجیه می‌کند نه عدم لاحق را، و حال آنکه خود مرحوم آخوند گفت: بحث ما روی عدم لاحق است[۱].

---

۱. توجه داشته باشید که بحث ما در حرکت قطعی است. اگر حرکت را به صورت توسطی اعتبار کنیم می‌شود شیء واحد بسیط مستمر. در حرکت قطعیه می‌گوییم وجود تدریجی، نه وجود مستمر. در حرکت قطعی امتداد و کشش هست ولی به هیچ‌وجه استمرار نیست، نه برای کل و نه برای جزء. استمرار فقط در حرکت توسطی معنی دارد ولی این ملازم است با اینکه حرکت را امری بسیط بدانیم نه ممتد. اگر قائل به استمرار در باب حرکت شویم قبلا حرکت را امر بسیط غیر ممتدی اعتبار کرده‌ایم که این امر بسیط غیر ممتد دفعةً حادث شده است و بعد در زمان استمرار پیدا کرده. و اگر در باب حرکت، امتداد (یعنی داشتن قابلیت ←

پس تعبیر مرحوم آخوند این بود که هر جزئی که وجود پیدا می‌کند طارد عدم خودش است نه طارد عدم جزء بعدی، و ما اضافه می‌کنیم: و نه طارد عدم جزء قبلی.

تشابک وجود و عدم در حرکت

حال مطلب دیگری باید اضافه شود: چون اجزاء، اجزاء بالقوه است نه اجزاء بالفعل، و هر جزئی هم الی غیرالنهایه قابل تقسیم است، پس هر جزئی قابل تقسیم به دو جزء است. وقتی هر جزئی قابل تقسیم به دو جزء شد باز جزء اول طارد عدم خودش است نه طارد

← تقسیم، که مقابل بساطت است) فرض کردیم، آنوقت دیگر استمرار در کار نیست. وقتی که این طور شد می‌شود وجود تدریجی، و همان طور که یک وجود تدریجی هست یک عدم تدریجی هم هست.

معلوم است که ما در اینجا نمی‌خواهیم برای عدم یک واقعیت عینی در مقابل وجود قائل باشیم. کسی که اصالت وجودی است و ماهیت را هم عینی نمی‌داند چگونه عدم را امری عینی می‌داند؟! باید به زبان فلاسفه آشنا شد [تا بتوان کلامشان را فهمید.] ما عدم را به عنوان امری که اعتبار می‌شود در نظر می‌گیریم و اینجا می‌خواهیم ببینیم نحوهٔ اعتبار در باب اعدام چگونه است. پس ما برای عدم عینیتی قائل نیستیم، بلکه وجود، راسم عدم و مصداق اعتباری عدم است. بعد از اینکه وجود را مصداق اعتباری عدم دانستیم، همان وجودی که مصداق اعتباری عدم است اگر تدریجی باشد، عدم هم به تبع تدریجی است.

نکتهٔ دیگری که باید توجه داشته باشید این است که همان طور که قبلا هم گفتیم، اگر در باب حرکت می‌گوییم «اجزاء» مقصود اجزاء بالفعل نیست (حرکت، یک واحدِ ممتد است) بلکه مقصود اجزائی است که جزء بودنشان به اعتبار و انتزاع و به قابلیت تقسیم است. اشیائی در عالم وجود دارند که حتی قابلیت انتزاع جزئیت و قابلیت تقسیم هم ندارند؛ مثلا ذهن نمی‌تواند برای خط جز در جهت طول قابلیت تقسیم قائل بشود. خط در عرض و عمق اصلا قابلیت تقسیم ندارد. سطح قابلیت تقسیم در طول و عرض دارد، ولی قابلیت تقسیم در عمق ندارد. این، چیزی نیست که به اعتبار ما بستگی داشته باشد، اگر هم فرض کنیم فرض انیاب اغوالی است، نه فرض واقعی. در فرض واقعی باید آن شیء مفروض قابلیت این انقسام ذهنی را داشته باشد. نقطه، قابلیت انقسام به طول و عرض و عمق را ندارد. در ذات باری‌تعالی که بسیط علی‌الاطلاق است قابلیت تقسیم معنی ندارد. ولی حرکت یک امر واحد ممتد غیرمنقسم غیرمتجزی است که قابلیت انقسام به اجزاء را دارد، چون کمیت است.

در حرکت توسطی (اگر کسی قائل به آن شد) قابلیت تقسیم هم نیست و مثل نقطه است؛ به حرکت توسطی می‌گویند: نقطهٔ سیاله. حرکت توسطی حتی قابلیت تقسیم را هم ندارد، ولی استمرار دارد. در حرکت توسطی اعتبار جزء هم نمی‌شود ولی در حرکت قطعی اعتبار جزء می‌شود.

عدم جزء بعدی یا قبلی. این جزء هم قابل تقسیم به دو جزء است و باز جزء قبلی طارد عدم خودش است نه طارد عدم بعدی یا قبلی. چون این قابلیت تقسیم، الی غیرالنهایه هست، پس ما نمی‌توانیم در یک جا متوقف شویم و بگوییم: این جزء اگر طارد عدم خودش است دیگر قابل تقسیم به وجود و عدم نیست. پس چون هر جزء حرکت، الی غیرالنهایه قابل تقسیم به گذشته و آینده است[۱] و هر گذشته‌ای قابل تقسیم به گذشته و آینده است و هر آینده‌ای نیز قابل تقسیم به گذشته و آینده است، و چون هر آینده‌ای عدم گذشته است و هر گذشته‌ای عدم آینده، پس الی غیرالنهایه این وجود و عدمها در یکدیگر راه پیدا می‌کنند. به تعبیر مرحوم آخوند [وجود و عدم] متشابک می‌شوند؛ یعنی دست در گردن یکدیگر می‌شوند. اما در اینجا واقعا اجتماع نقیضین نشده است. اجتماع نقیضین آن است که وجودی با عدم خودش [جمع شود]، ولی ما گفتیم هر وجودی عدم خودش را طرد می‌کند و الی غیرالنهایه هم که تقسیم کنیم هر جزئی عدم خودش را طرد می‌کند و با عدم جزء دیگر مقارن است. ولی از باب اینکه این قابلیت تقسیم به حدی متوقف نمی‌شود و هرچه جلو می‌رویم باز هر وجودی با عدم جزء قبلی و عدم جزء بعدی توأم است، می‌گوییم همان طور که وجودْ تدریجی است عدم هم تدریجی است؛ همان طور که وجود در واقع وجودها نیست، عدم هم عدمها نیست.

پس در اینجا یک وجود واحد عینی تدریجی هست و قهرا عدم تدریجی هم در همین جا هست[۲].

پس هر حرکت قطعی وجود تدریجی است و وجود تدریجی ملازم با عدم تدریجی است و بنابراین زمان وجود تدریجی عین زمان عدم تدریجی است. پس در حرکت، شیء در آنِ واحد هم موجود است و هم معدوم. اما در عین حال وقتی که خوب دقت می‌کنیم می‌بینیم اجتماع نقیضین هم نیست.

این نکته فوق‌العاده دقیق است و نشان می‌دهد که چقدر در این فلسفه دقت شده است. در این فلسفه آنچه که غربیها در این زمینه گفته‌اند، گفته شده، بدون آنکه دچار اشتباهی که آنان مرتکب شده‌اند بشوند و خیال کنند که در حرکت چون زمان وجود و عدم یکی است و وجود و عدم دست در گردن یکدیگرند پس اصل اجتماع نقیضین که در

---

۱. [یعنی به اعتبار زمان.]
۲. یعنی در اینجا عدم تدریجی اعتبار می‌شود.

منطق و فلسفه به عنوان مبدأ المبادی معرفی شده، نقض شده است. اصل امتناع اجتماع نقیضین سر جای خودش و در نهایت استحکام باقی است. اینجا همزمانی وجود و عدم است و در عین حال اجتماع نقیضین هم نیست[۱].

۱. **سؤال:** در جزء اولِ حرکت که جزء سابق ندارد، عدم چطور اعتبار می‌شود؟
استاد: عرض کردیم همین قدر که گفتید «جزء»، خودِ آن جزء قابل تقسیم به دو جزء است.
ـ مقصودم آن جزء اول به دقت عقلی است.
استاد: جزء اول ندارد. پس ما تا الان چه می‌گفتیم؟! حرکت جزء بالفعل ندارد و جزءِ اعتباری هم الی غیرالنهایه اعتبار می‌شود. ابتدای حرکت، حرکت نیست کما اینکه انتهای حرکت هم حرکت نیست، همچنان که «آن» زمان نیست بلکه حد زمان است. تا بگویید «جزء حرکت»، قطعه‌ای از حرکت را گرفته‌اید و قطعه‌ای از حرکت را که بگیرید گذشته و آینده دارد. می‌گویید «یک مقدار می‌روم جلوتر»، باز هم گذشته و آینده دارد. از حالا تا قیامت اگر این را تقسیم کنید گذشته و آینده دارد و هیچ وقت شما به چیزی نمی‌رسید که جزء باشد ولی قابل تقسیم به گذشته و آینده نباشد. بله ممکن است شما از اولِ اول بروید سراغ ابتدای حرکت به آن معنا که گفتیم. در این صورت ابتدای حرکت اصلا جزء حرکت نیست بلکه حد حرکت است.
پس این نکته را باید توجه داشت که حرکت و هر امر ممتدی قابلیت تقسیم به اجزاء دارد الی غیرالنهایه و این، تسلسل لایقفی است و تسلسل لایقفی محال نیست. در باب حرکت که با زمان توأم است و اجزائش زمانی‌اند معنایش این است که هر جزئی تقسیم می‌شود به گذشته‌ای و آینده‌ای و آن گذشته تقسیم می‌شود به گذشته و آینده‌ای و این آینده هم تقسیم می‌شود به گذشته و آینده‌ای و به جایی هم متوقف نمی‌شود. این «به جایی متوقف نمی‌شود» را فراموش نکنید. پس تا ما حرکت را جزء اعتبار کنیم همیشه وجودها با عدمهای گذشته و عدمهای آینده توأم است، ولی آن عدمها عدم نقیض و به اصطلاح عدم بدیل نیست.
ـ تناقض در ضمن وجود و عدم بدیل یعنی چه؟! عدم بدیل اصلا اینجا تحقق ندارد... .
استاد: این که شما می‌گویید، درست است و ما هم قبول داریم. ما می‌گوییم اجتماع وجود با عدم بدیل خودش که همان عدم نقیض واقعی خودش است محال است و نمی‌گوییم این محقق شده.
ـ عدمْ اعتبار هم نمی‌شود، چطور عدم بدیل در ظرف وجود اعتبار می‌شود؟
استاد: چطور اعتبار نمی‌شود؟! اتفاقا همیشه اعتبار می‌شود. در ظرف وجود که عدم بدیل را اعتبار نمی‌کنیم عدمش را اعتبار می‌کنیم. عدم‌العدم را نمی‌گوییم. از شما سؤال می‌کنم آیا سعدی الان معدوم است یا معدوم نیست؟
ـ الان معدوم است.
استاد: این عدم عدم بدیل است یا عدم غیربدیل؟
ـ عدم غیربدیل است.

←

← استاد: پس چرا می‌گویید «سعدی معدوم است» با اینکه عدم غیربدیل است؟! عدم بدیل که همیشه همزمان شیء است. عدم بدیل همانی است که با وجود مرتفع شده است. عدم بدیل همانی است که وجودْ آن را منتفی کرده است و آن، عدم نقیض است. من می‌گویم وجود هر جزء عین عدم جزء دیگر است ولی این عدم جزء دیگر، عدم بدیل جزء دیگر نیست بلکه عدم غیربدیلش است. ما نگفتیم واقعا تناقض هست، بلکه به همین دلیل می‌گوییم تناقض نیست.
سؤال: اینکه «حرکت قابل تجزیه به اجزاء لایتناهی است» در مطلب چه نقشی ایفا می‌کند؟ اگر ما به جزئی که قابل تجزیه نباشد هم برسیم باز اشکال وارد نیست.
استاد: آنوقت دیگر نمی‌توانستیم بگوییم در حرکت وجود و عدم دست در گردن یکدیگرند. طبق بیانی که گفتیم، هرچه اعتبار می‌کنیم، عدم به وجود نزدیکتر می‌شود. اگر ما قائل به حرکت قطعی نباشیم و قائل به حرکت توسطی باشیم دیگر اجتماع وجود و عدم معنی ندارد. حرکت توسطی مثلا یک ساعت وجود داشته و تمام این یک ساعت ظرف وجود حرکت بوده و بعد از این یک ساعت هم ظرف عدم حرکت است. در اینجا اجتماع وجود و عدم نشده. اجتماع وجود و عدم در وجودهای تدریجی است و در وجودهای تدریجی هم در واقع اجتماع وجود شیء با عدم بدیلش که عدم مناقضش است نیست، بلکه با عدم مجامعش است، ولی از باب اینکه این وجود قابلیت تقسیم الی غیرالنهایه را دارد نمی‌توانیم مرز میان وجود و عدم قائل شویم و بگوییم تا اینجا متعلق به وجود است و از اینجا به بعد متعلق به عدم. مرز نمی‌شود قائل شد. الی غیرالنهایه هر وجودی با عدم مرتبهٔ دیگر است، ولی این مرتبه‌ها الی‌غیرالنهایه کوچک می‌شود. و چون به جایی نمی‌رسد، از این جهت ما حق داریم بگوییم در حرکت اتحاد وجود و عدم شده است.
پس اگر این قابلیت تقسیم نبود تعبیر اتحاد وجود و عدم برای فلاسفهٔ ما درست نبود.
این نظیر اتحاد قوه و فعل است. این مثال را ذکر کنم: اگر ما مثل ارسطو قائل به کون و فساد بودیم و می‌گفتیم «شیء در یک زمان بالقوه است و بعد در یک «آن» بالفعل می‌شود»، آنوقت مرزی میان قوه و فعلیت وجود داشت؛ یعنی یک مدت بالقوه هست و فعلیت نیست و وقتی هم فعلیت هست قوه نیست. ولی وقتی که می‌گوییم شیء تدریجا از قوه به فعلیت خارج می‌شود و هر قوه‌ای قوه است برای مرتبهٔ بعد و فعلیت است برای مرتبهٔ قبل و این مراحل هم از یکدیگر جدا نیستند و این، فرض ماست که «مراحل» در نظر می‌گیرد و هر مرحله‌ای را هم در نظر می‌گیریم قابل تقسیم به دو مرحله است (یعنی وقتی یک مرحله را می‌گوییم «قوه» و مرحلهٔ دیگر را می‌گوییم «فعلیت» باز هرکدام از این قوه و فعلیت، مجموعی از قوه و فعلیت است)، اینجاست که می‌گوییم «در حرکت، قوه و فعل در آغوش یکدیگرند و متحدند و در حرکت، اتحاد وجود و عدم است» ولی در عین حال هرگز این را اجتماع وجود با عدم بدیل و مناقض نمی‌دانیم.
ـ در حرکت توسطیه هم که قائل به مرز می‌شویم، حرکت با عدم مجامع جمع شده؛ این یک ساعتی که حرکت توسطی هست، در آغوش عدم یک ساعت قبل است. آیا این یک
←

دو اعتبار برای حرکت

اینجا مسألهٔ دیگری مطرح است. مرحوم آخوند می‌گوید به اعتبار دیگری می‌توان مطلب را به شکل دیگری بیان کرد. می‌فرماید: حرکت دو اعتبار دارد[۱]. به یک اعتبار کأنّه به حرکت به عنوان یک معنی حرفی نظر می‌شود. [در این اعتبار] حرکت عبارت است از وجود تدریجی شیئی دیگر. وقتی می‌گویید «حرکت شیئی» یعنی وجود حصول تدریجی شیءِ آخَر. مسأله همین است که آن شیء دیگر که وجود تدریجی دارد عدم تدریجی هم دارد. حال اگر به حرکت به عنوان یک معنی اسمی و به صورت یک امر مستقل توجه کنید و بگویید: «خودِ حرکت، یعنی خود تدرّجُ وجودِ شیءٍ، آیا وجود تدریجی دارد یا وجود غیرتدریجی؟»، می‌گوییم: اگر یادتان باشد در گذشته مثال به حدوث می‌زدیم و می‌گفتیم زید خودش حادث است، اما خود حدوث زید چطور؟ آیا حدوث زید حادث است یا قدیم؟ سؤال شما این است: حرکت هم حدوث تدریجی است، ولی حدوث تدریجی شیئی[۲]. عینْ وجود تدریجی و حدوث تدریجی دارد، خودِ تدریج چطور؟ آیا تدریجی‌الوجود است یا دفعی‌الوجود؟ یعنی آیا تدریج هم تدریجا وجود پیدا می‌کند یا تدریج دفعةً وجود پیدا می‌کند؟ آیا تدریجْ وجود تدریجی دارد، یا وجود دفعی مستمر؟

خود تدریج، وجود دفعی دارد

مرحوم آخوند می‌گوید: خود تدریج نمی‌تواند وجود تدریجی داشته باشد، بلکه وجود دفعی دارد. از اول که شیئی حرکت می‌کند وجود این شیء (ما فیه الحرکة) تدریجی است، ولی ضمنا صفتی هم برای این شیء پیدا شده به نام تدریج، که خود این تدریج وجودش تدریجی نیست، بلکه یک وجود دفعی مستمر است. اگر می‌گویید «این حرکت که پیدا شد

← ساعت حرکت عدم قبل نیست؟! مرز قائل شدن ضربه‌ای به این مطلب نمی‌زند.

استاد: در اینجا عدمها از یکدیگر جدا هستند. اینکه اینجا مرز قائل هستید خیلی ضربه می‌زند. دیگر اتحاد وجود و عدم نیست. در اینجا اتحاد وجود و عدم کجاست؟ شما می‌گویید «یک ساعت ظرف وجود است و ساعت بعد ظرف عدم است». اگر قضیه را به این صورت گرفتید، این یک ساعت فقط ظرف وجود این است، نه ظرف عدم قبل است و نه ظرف عدم بعد. وجود شیء این یک ساعت را اشغال کرده، قبل از این یک ساعت که عدمش بوده عدم ازلی است و بعد از این یک ساعت هم عدم ابدی است.

۱. اسمی از توسطی و قطعی نمی‌برد ولی نزدیک می‌شود.

۲. مثلا حدوث تدریجی جوهر یا بیاض یا سواد یا... .

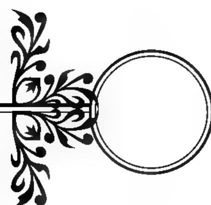
تدریج پیدا شد» به این معناست که یک تدریج حادث شد و در [طول] زمان استمرار دارد. پس به این اعتبار، تدریج که خودِ همان حرکت باشد، وجود تدریجی ندارد.

پس اگر حرکت را به صورت امری مستقل در نظر بگیریم می‌توانیم بگوییم در این اعتبار، وجود حرکت تدریجی نیست، و قهرا عدمش هم تدریجی نیست.

نقطه نظر مرحوم آخوند

مرحوم آخوند این مطلب را ذکر می‌کند ولی بعد جمله‌ای می‌گوید که نقطه‌نظر ایشان را روشن می‌کند. در مثال «حدوث» عرض کردیم که ما نمی‌توانیم حدوث را امری غیر از حادث بدانیم. وقتی شیئی حادث می‌شود واقعا دو چیز پیدا نشده: یکی خودِ شیء حادث و دیگری حدوثِ حادث، بلکه وقتی شیئی بعد از اینکه نبود وجود پیدا می‌کند، از مقایسهٔ این وجود با عدم گذشته مفهوم «حدوث» انتزاع می‌شود. حدوث یعنی وجود بعدالعدم. پس این گونه نیست که وقتی شیئی حادث می‌شود دو امر حادث شده باشد: یکی خود شیء و دیگری حدوث شیء، بلکه حدوث از وجود حادث و عدم قبلی انتزاع می‌شود.

حال می‌گوییم: حرکت هم واقعیتی غیر از واقعیت ما فیه الحرکة ندارد. گفتیم که حرکت و مسافت و زمان یک چیزند. همین وجود تدریجی وجود حرکت هم هست. اگر شما خودِ تدریج را که یک مفهوم انتزاعی است در نظر بگیرید، این مفهوم انتزاعی در عالم عین وجود [مستقلی] ندارد. این گونه نیست که وقتی شیئی تدریجا وجود پیدا می‌کند، وجودی دارد و علاوه بر آن، چیز دیگری هم وجود پیدا کرده به نام تدریج. «تدریج» انتزاع ذهن است و فقط در ظرف ذهن وجود دارد و به هیچ شکلی عینیت ندارد.



جلسهٔ هفتاد و هفتم

بسم الله الرحمن الرحيم

«و اعلم أنّه قد ذكر الشيخ فی مثل هذا المقام قوله: و أنت تعلم...»[1].
در آخر این فصل جمله‌ای از شیخ نقل می‌کنند و اعتراضی از فخر رازی و بعد جوابی از نیمی از گفتهٔ فخر رازی و تأیید نیم دیگر از گفتهٔ او، و بعد هم یک مطلب خوب و عالی اضافه می‌کنند.

مطلبی که مرحوم آخوند از شیخ نقل کرده‌اند

اما مطلبی که از شیخ در طبیعیات **شفا** نقل می‌کنند این است: «و اعلم أنّه لیس للمتحرک و الساکن و المتکوّن و الفاسد، اولٌ هو متحرکٌ فیه أو ساکنٌ فیه أو متکوّنٌ فیه أو فاسدٌ فیه؛ إذ الزمان منقسمٌ بالقوة الی غیرالنهایة». این مطلب بعد از آن بوده است که شیخ راجع به «ابتدا» بحث کرده و گفته «ابتدا» دو معنی دارد و بعضی اشیاء به یک معنا ابتدا دارند که اشیاء دیگر ندارند و بعضی دیگر به معنی دیگر ابتدا دارند که اشیاء دیگر ندارند. شیخ فرموده: یکی از معانی «ابتدا» این است که شیء آنِ اول وجود دارد؛ یعنی وجودش در یک «آن» پیدا می‌شود و بعد ادامه پیدا می‌کند. آنیات از این قبیلند؛ یعنی وجودشان در «آن»

---

۱. اسفار ج ۳، ص ۱۷۷ (مرحلهٔ ۷، فصل ۳۷).

حادث می‌شود و بعد در زمان امتداد پیدا می‌کند، پس «ابتدا» به معنی آنِ اول وجود، دارند.

بعد فرموده: اما بعضی از امور ابتدا دارند ولی نه به معنای آنِ اول وجود، بلکه به معنای بدایت وجود؛ یعنی یک وجودِ واقع در زمان دارند که طرف وجودش ـ نه خود وجودش ـ منطبق است با یک «آن»؛ وجودش در «آن» نیست بلکه در زمان است، ولی حدِ وجودش در «آن» است، بر خلاف قسم اول که وجودش در «آن» است و بعد ادامه پیدا می‌کند.

شیخ این مطلب را قبلا گفته و این «و اعلم» به این مطلب می‌خورد. می‌فرماید: بدان که شیء متحرک یا ساکن یا متکوّن یا فاسد، اولِ وجود ندارد؛ یعنی این گونه نیست که اول وجودش در «آن» واقع شود و بعد ادامه پیدا کند، ابتدای به این معنا ندارد. در آخر تعلیلی ذکر می‌کند و می‌گوید: إذ الزمان منقسم بالقوة الی غیرالنهایة؛ یعنی زیرا زمان بالقوه الی غیرالنهایه منقسم است.

اعتراض فخر رازی

این مطلبی بوده که شیخ فرموده. صاحب **ملخّص** (یعنی فخر رازی) این حرف را از شیخ نقل کرده و بعد گفته است: «این مطلب دربارهٔ متحرک و ساکن درست است، ولی دربارهٔ متکوّن و فاسد درست نیست».

توضیح اینکه: در عالم دو گونه تغییر وجود دارد: تغییرات دفعی و تغییرات تدریجی. به تغییر تدریجی می‌گوییم «حرکت» و به تغییر دفعی می‌گوییم «کَوْن». نقطهٔ مقابل حرکت «سکون» است و نقطهٔ مقابل کون «فساد» است. فخر رازی گفته: این حرف شما، در باب حرکت و سکون درست است[1]، ولی در باب تکوّن و فساد نمی‌تواند درست باشد؛ چون خود شیخ قائل است که کونها (یعنی تغییراتی که در صور جوهریه صورت می‌گیرد) دفعی‌الوجودند، و «دفعی‌الوجود» یعنی آنچه در «آن» واقع می‌شود و در زمان امتداد پیدا می‌کند. چطور شیخ دربارهٔ تکوّنها هم گفته آنِ اول ندارند؟! قهرا دربارهٔ فسادها هم همین

---

۱. گفتیم که حرکت «آنِ» اول وجود ندارد بلکه «آن» به معنای طرف وجود دارد. سکون هم عینا مانند حرکت است (البته بعدها بیشتر روی سکون بحث می‌شود) یعنی زمان سکون تمامش ظرف سکون شیء است و طرف زمان حد سکون شیء است؛ یعنی طرف سکون در طرف زمان قرار می‌گیرد. البته «سکون» همان عدم حرکت است و اگر می‌گوییم «سکون وجود دارد» به همان معناست که در باب اعدام می‌گوییم؛ یعنی یک نوع اعتبار.

طور است؛ فسادها هم در «آن» پیدا می‌شوند و در زمان امتداد پیدا می‌کنند. بعد فخر رازی گفته: فلیس هذا الکلام علی ما ینبغی.

تأیید اعتراض فخر رازی دربارهٔ تکوّنها

مرحوم آخوند اعتراض فخر رازی را در آن قسمت که مربوط به تکوّن است قبول می‌کند و می‌گوید: راست است، شیخ در کلماتش تصریح کرده که تکوّن، امری است دفعی‌الوجود و آنی‌الوجود. بنابراین اینجا سخن شیخ دربارهٔ تکوّنات صحیح نیست. اگر تکوّنی در عالم باشد آنِ اول وجود دارد.

ردّ اعتراض فخر رازی دربارهٔ فسادها

بعد مرحوم آخوند می‌فرماید: ولی ایراد فخر رازی دربارهٔ فسادها (فسادها همان عدم تکوّنهاست) درست نیست؛ چون قبلا گفتیم هر چیزی که وجودش دفعی و آنی است عدمش قطعا باید در زمان فرض شود[۱].

تا اینجا نقل کلام شیخ و ایراد فخر رازی و بعد قبول کردن نیمی از ایراد فخر رازی و جواب دادن به نیم دیگر بود.

مرحوم آخوند: حق این است که اصلا کون و فساد در عالم معنی ندارد

بعد حرف خوبی دارند، می‌گویند: حق این است که همین حرفی که شیخ در اینجا گفته درست است، نه آنچه در جاهای دیگر گفته است. شیخ در اینجا گفته: نه حرکت، نه سکون، نه کون و نه فساد هیچ کدام آنِ اول ندارند. مرحوم آخوند می‌فرماید: حق این است که اصلا کون و فساد در عالم معنی ندارد؛ یعنی به جای کون و فساد، حرکت است. حق این است که هر کونی وجود تدریجی است و هیچ کونی نمی‌تواند وجود دفعی داشته باشد. قهرا فساد هم که عدم کون است، به این دلیل که هر چیزی که وجودش تدریجی است عدمش هم تدریجی است، تدریجی است.

---

۱. قبلا راجع به عدمِ «آن» و آنیات بحث کردیم و گفتیم عدم «آن» و آنیات در زمان واقعند، منتها از قسم سومَند؛ یعنی نه آنی‌الوجودند و نه تدریجی‌الوجود، مثل حرکت توسطیه.

برهانی بر حرکت جوهریه

در اینجا اگر ایشان تنها به همان براهینی که در گذشته در باب حرکت جوهریه گفته‌اند احاله می‌کردند کافی بود، ولی یک برهان علی‌حده اقامه می‌کنند که شایسته است این برهان مستقلا برهانی بر حرکت جوهریه قرار داده شود. اگر یادتان باشد ما هم در باب حرکت جوهریه براهینی علاوه بر آنچه که مرحوم آخوند در آنجا ذکر کرده بودند ذکر کردیم، منتها گفتیم این براهین هم در لابه‌لای کلمات مرحوم آخوند در جاهای دیگر هست. یکی از آن براهین همین برهان بود و در آنجا گفتیم که آقای طباطبائی در نوشته‌هایشان همیشه روی این برهان تکیه می‌کنند، البته با یک تفاوتی که میان بیان آقای طباطبائی و بیان مرحوم آخوند هست.

مرحوم آخوند در اینجا برهان اقامه می‌کند بر اینکه کون و فساد محال است. اگر کون و فساد محال باشد، یعنی اگر تغییر دفعی (وجود دفعی و عدم دفعی) در جوهر محال باشد، امر دائر است میان اینکه جوهرها هیچ تغییری در عالم نپذیرند، که خلاف ضرورت است، و اینکه تغییرشان تدریجی باشد، یعنی حرکت باشد.

حال چرا کون و فساد محال است؟ می‌فرماید: برای اینکه معنای کون و فساد این است که ماده (هیولای اولی) صورتی را که دارد، رها می‌کند و صورت دیگر می‌گیرد؛ مثل اینکه لباسی را بکند و لباس دیگر بپوشد.

از طرف دیگر همه قبول دارند که تعری هیولا از صورت محال است؛ یعنی ممتنع است مادهٔ بلاصورت در عالم وجود داشته باشد. ماده‌ای که فیلسوف می‌شناسد آنقدر ابهام دارد که نمی‌تواند موجود باشد مگر در ضمن یک صورت؛ مثل جنس، که هیچ جنسی نمی‌تواند موجود باشد مگر با فصل. الجنس مغمور بکل الأوعیة. جنسْ آن است که همیشه یکی از این فصول است؛ یعنی چیزی که واقعیتش این است که یا این است یا این است یا...؛ محال است جنس، چیزی غیر از اینها باشد. مثل مفهوم عدد که جنس کل اعداد است. ۱ عدد است، ۲ عدد است، ۳ عدد است، ۴ عدد است،... . خود عدد جنس است. عدد آن چیزی است که یا ۱ است یا ۲ یا ۳ یا ۴ یا... . محال است چیزی در خارج وجود پیدا کند که عدد باشد ولی نه ۱ باشد، نه ۲، نه ۳، نه... . معنی ابهام همین است. هر جنسی نسبت به فصول خودش از این قبیل است. جنس آن چیزی است که یا این فصل است یا این فصل است یا... . جنس نمی‌تواند مستقل از این فصول ولو یک «آن» وجود داشته باشد؛ یعنی اساسا چنین چیزی معنا ندارد.

نسبت مادهٔ فلسفی به صورت، نسبت جنس به فصل است. این امری است مسلم که خلوّ ماده از صورت محال است.

مرحوم آخوند می‌گوید اگر بنا شود در عالم، کون و فساد باشد لازمه‌اش خلوّ هیولا از صورت است ولو آناً ما، و حال آنکه چنین چیزی محال است؛ چون مستلزم استقلال ماده ولو آناً ما است و استقلال با ذات ماده تنافی دارد و ذات ماده از استقلال إبا دارد.

حال چرا کون و فساد مستلزم خلوّ ماده از صورت است؟ می‌گویند: به عنوان مثال، آب تبدیل می‌شود به هوا و هوا تبدیل می‌شود به آب[۱]. آیا وقتی آب تبدیل به هوا می‌شود، در حالی که آب آب است هوا حادث می‌شود؟ یعنی آیا آب با فرض آب بودن، هوا می‌شود و در یک «آن» این شیء، هم آب است و هم هوا؟ نه، محال است که ماده در آنِ واحد دو صورتی که در عرض یکدیگرند داشته باشد[۲]. پس آمدن هوا باید مقارن باشد با عدم آب نه با وجود آب.

حال اگر فرض کنیم آنِ حدوث هوا همان آنِ فساد آب است، باز لازم می‌آید شیء در یک «آن» هم آب باشد هم هوا. و اگر بگویید یک «آن» آنِ فساد است[۳] و در آنِ متصل به این «آن» تکوّن هوا پیدا می‌شود، لازم می‌آید تتالی آنین.

پس تبدل آب به هوا و هوا به آب امکان ندارد مگر اینکه در واقع و نفس‌الامر آب و هوا یک واقعیت واحد باشند که اختلافشان اختلاف صوری است؛ به این معنا که اختلاف دو درجهٔ شیء واحد باشد. این همان چیزی است که امروز اسمش را «جهش» می‌گذارند. ماده چیزی را رها نکرده که بعد از رها کردن، ولو در یک «آن» از آن خالی شود و بعد، از یک چیز دیگر پر شود. ماده یک «آن» هم از چیزی خالی نشده است. آب در درجات وجودش واقعا به تغییر جوهری تبدیل به هوا می‌شود؛ یعنی صورت هوایی و صورت آبی دو درجهٔ از صورت واحدند، نه دو صورت منفصل از یکدیگر که یکی معدوم می‌شود و دیگری موجود؛ اینها درجات صورت واحدند. هوا هم که آب می‌شود همین طور است.

---

۱. در طبیعیات قدیم عقیده داشتند آب تبدیل می‌شود به هوا و هوا هم تبدیل می‌شود به آب. قدما همین تبدیل آب به بخار را نوعی تبدیل آب به هوا و بالاخره تبدیل نوعی به نوع دیگر تلقی می‌کردند و معتقد بودند هوا هم گاهی به آب تبدیل می‌شود. به هرحال این، مثال است و مهم نیست، عمده این مسأله است که تغییر جوهری در عالم هست.

۲. بله، مانعی ندارد که ماده دو صورت طولی را با هم داشته باشد، اما دو صورت عرضی محال است.

۳. گفتیم که آنِ فساد متصل به آن اوست؛ چون حد مشترک است.

بنابراین چون خلوّ هیولا از صورت محال است و هر کون و فسادی مستلزم خلوّ هیولا از صورت است، پس کون و فساد محال است. پس هر تغییری که در جوهر واقع شود باید تغییر تدریجی باشد؛ یعنی باید صور با یکدیگر وحدت و اتصال داشته باشند، نه انفصال که یکی معدوم شود و دیگری موجود.

اینجاست که آقای طباطبائی در حاشیه می‌گویند: «ینبغی که این را یک برهان مستقل بر حرکت جوهریه بگیرند». ما نیز در گذشته این را برهان مستقل گرفتیم. خود آقای طباطبائی از راه وحدت قوه و فعل وارد می‌شوند، نه از راه وحدت دو صورت، ولی این دو بیان نزدیک به یکدیگرند.

توضیح قسمت آخر کلام شیخ

بعد مرحوم آخوند می‌گوید: شیخ در آخر سخنش این جمله را اضافه کرده: «إذ الزمان منقسم بالقوة الی غیرالنهایة». این جمله اگر بخواهد رابطه‌ای با ماقبل داشته باشد معنایش این است که: کلٌ من الحرکة و السکون و التکوّن و الفساد در زمان پیدا می‌شوند نه در «آن»، و زمان منقسم بالقوه است الی غیرالنهایه. اگر این تعلیل برای این جهت باشد پس معلوم می‌شود شیخ در اینجا حرفی گفته برخلاف آنچه در جاهای دیگر گفته و حتی در اینجا تصریح کرده است به اینکه تکوّنها هم دفعی نیست بلکه زمانی است، و همین قدر که زمانی شد تدریجی است.

بعد مرحوم آخوند می‌گوید: و لعل الشیخ قد أنطقه الله بالحق، که در اینجا در باب جوهر هم قائل به حرکت شده است، برخلاف آنچه که در جاهای دیگر گفته است[1].

---

۱. **سؤال:** اینکه می‌فرمایید «دنبال همند و یک واحد را تشکیل می‌دهند» یعنی به هیچ وجه قابل قسمت نیستند؟

استاد: قابل قسمت غیر از انقسام بالفعل است. شک ندارد که هر متصلی قابل قسمت است، چون کمیت است.

ـ آیا می‌توان گفت به اعتبار آن انقسام بالعرضی که گفته شد، دو صورت برای ماده هست ولی این دو صورت متوالی‌اند؟

استاد: «متوالی‌اند» یعنی منقسم بالفعل‌اند یا بالقوه؟ اگر شما می‌گویید «انقسامِ بالفعل است، معدوم شدنِ چیزی و موجود شدنِ چیز دیگری است بدون اینکه آن که موجود می‌شود و آن که معدوم می‌شود مراتب شیء واحد باشند. در اینجا فقط شیئی به نام ماده وجود دارد که این لباس را کنده است و لباس دیگری پوشیده» در جواب می‌گوییم: این تشبیه، از یک

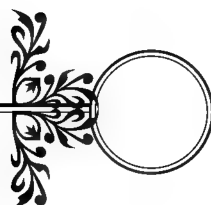
←

← نظر درست است و از نظر دیگر نه. در لباس کندن، متلبس که انسان است، از لباس استقلال دارد، ولی در اینجا اصلا وجود متلبس به وجود لباس است. اگر بگوییم اینجا انقسام بالفعل است معنایش این است که یک لباس جدا شده است و لباس دیگری آمده و این دو لباس مراتب شیء واحد نیستند، در حالی که متلبس هیچ استقلالی ولو یک «آن» از لباس ندارد. معلوم است که چنین چیزی محال است. این مثل این است که شما بگویید: «وقتی عدد ۲ را می‌خواهیم عدد ۳ کنیم، عدد بودن ۲ را نگه می‌داریم و ۲ بودنش را از آن می‌گیریم و ۳ بودن را به آن می‌چسبانیم». می‌گوییم: عدد بودن ۲، با ۲ بودن آن، یکی است و محال است که شما ۲ بودن را از آن بگیرید و عدد بودنش را نگه دارید. ماده در ضمن صورت، چنین چیزی است. محال است صورت معدوم شود و ماده‌ای که با آن بوده باقی بماند و با صورت دیگر یکی شود. اگر بنا باشد باقی بماند جز به این شکل که خودِ آن صورت به نحوی باقی بماند یعنی با آن صورت بعد وحدت داشته باشد، [محال است.]

این حرف، بسیار حرف خوب و دقیقی است و معنی دقیق ماده فقط همین است. ما در جای دیگر هم گفته‌ایم، اصلا هیولای اولایی که فلاسفه گفته‌اند، جز در باب حرکت در جای دیگر تصور ندارد. ارسطو و بوعلی اشتباه کرده‌اند که خیال کرده‌اند می‌توانند هیولای اولی فرض کنند بدون آنکه حرکت را فرض کنند. برای هیولای اولای بدون حرکت ناچار باید نوعی استقلال قائل شد. اتفاقا این مطلب قبل از اینکه [من] اصلا متنبه حرف مرحوم آخوند شده باشم به ذهن خودم آمده بود و در درسهایی که قبلا در **منظومه** می‌گفتم، آن را گفته‌ام، بعد هم دیدم مرحوم آخوند خودش این حرف را زده است. خلاصه هویت و تحقق ماده به صورت است؛ یعنی به این است که مرتبه‌ای از صورت باشد و محال است که این صورت را بگیریم و آنچه را که مرتبه‌ای از صورت است نگه داریم. این حرف حرف بسیار متین و خوبی است و یکی از بهترین براهین حرکت جوهری است.

در اینکه «آن» چگونه زمان را تقدیر می کند





ادامهٔ جلسهٔ هفتاد و هفتم

بسم الله الرحمن الرحیم

فصل ۳۸

فی أنّ الآن کیف یعدّ الزمان[۱]

بحث دیگر ما این است که «آن» چگونه عاد زمان است؟ این فصل مقداری هم مقدمه است برای فصل بعدی که در آن بحث می‌شود زمان و حرکت چگونه یکدیگر را تـقدیر می‌کنند. فصل بعد مقداری مشکل‌تر و معضل‌تر است، ولی این فصل ساده است.

مقصود از «الآن کیف یعدّ الزمان؟» چیست؟ در علم حساب و هندسه می‌گویند اعداد و مقادیر بعضی عاد بعض دیگرند. دو عدد که قهرا یکی از دیگری بیشتر است[۲]، اگر عدد کوچکتر را از عدد بزرگتر منها کنیم و این منها کردن را تکرار کنیم و در نهایت چیزی از عدد بزرگتر باقی نماند، می‌گویند عدد کوچکتر عادِ عدد بزرگتر است. ولی اگر عددی را از عدد دیگر کم کنیم و این کم کردن را تکرار کنیم و در آخر چیزی باقی بماند که از عـدد کوچکتر کمتر باشد، عدد کوچکتر عاد عدد بزرگتر نیست. مثلا عدد ۴ عاد عدد ۱۶ است،

---

۱. اسفار ج ۳، ص ۱۷۸ (مرحلهٔ ۷، فصل ۳۸).
۲. لازمهٔ هردو عددی این است.

ولی عدد ۳ عاد عدد ۱۶ نیست. این، امر واضحی است. «آن»، به این معنا عاد زمان نیست؛ چون «آن» حد مشترک میان دو زمان است. بله، بنا بر نظریهٔ کسانی که می‌گویند «زمان ترکیب شده است از مجموع آنات کوچک که هر آنی خودش زمان نیست یعنی جزء لایتجزای زمان است» می‌توان «آن» را عاد زمان گرفت؛ یعنی اگر یک «آن» یک «آن» کم کنیم، بالاخره زمان تمام می‌شود. ولی این از بحث ما خارج است؛ چون قائل به این «آن» نیستیم. «آن» به معنایی که ما قائل به آن هستیم، یعنی به معنایی که متفرع بر زمان و حد مشترک میان دو زمان است، معنی ندارد که عاد زمان باشد.

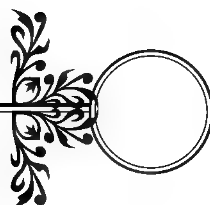
بله به معنی دیگری که همان معنایی است که در باب مقادیر گفته می‌شود، می‌توان گفت «آن» عاد زمان است. در باب مقادیر، هر مقداری در واقع و نفس‌الامر یک واحد متصل است. در هر مقداری در واقع و نفس‌الامر کثرتی وجود ندارد که بگوییم «یک مقدار، مقدار دیگر را عد می‌کند» ولی ما می‌توانیم کثرت را اعتبار کنیم؛ یعنی این مقدار را تجزیه کنیم به مقادیری، و به تعبیر دیگر کم متصل را تبدیل به کم منفصل کنیم. فرض کنید ارتفاع یک استوانه هشت متر است. این یک واحد متصل است. ما می‌توانیم این را تقسیم کنیم به مترها. بعد که تقسیم کردیم می‌گوییم: دو متر این استوانه عاد هشت متر است ولی یک متر و نیم عاد هشت متر نیست.

«آن» به این معنا عاد زمان است که زمان را ـ که یک کمیت متصل است ـ با «آن»ها تقسیم می‌کنیم. پس با «آن» زمان را که یک مقدار واحد است، به مقدارهای متعدد تقسیم می‌کنیم. بعد هر مقدار کوچکی می‌تواند یک مقدار بزرگ را عد کند. مثلا از زمان سعدی تا زمان ما، در ذات خودش یک واحد متصل است. ما به حسب ذهن خودمان این واحد متصل را حدبندی می‌کنیم و می‌گوییم از زمان سعدی تا زمان ما هفتصدسال است. در اینجا این واحد متصل را به هفتصد قسمت تقسیم کرده‌ایم. بعد می‌توانیم هر هفت سالی را عاد این هفتصد سال قرار دهیم.

پس اگر می‌گوییم «آن عاد زمان است» به این معناست که با «آن» مقداری از زمان می‌سازیم و آن مقدار کوچک عاد مقدار بزرگ می‌شود.

در کیفیت تعدد زمان و حرکت

به وسیله یکدیگر و کیفیت تقدیر
هر یک از آنها با دیگری



جلسهٔ هفتاد و هشتم

بسم الله الرحمن الرحیم

فصل ۳۹

فی کیفیة تعدد الزمان بالحرکة و الحرکة بالزمان و کیفیة تقدیر کل منهما بالآخر[1]

در این فصل بحث در مورد این است که چگونه زمان به سبب حرکت متعدد می‌شود و چگونه حرکت به سبب زمان متعدد می‌شود و چگونه حرکت را با زمان می‌توان اندازه‌گیری کرد و چگونه زمان را با حرکت می‌توان اندازه‌گیری کرد. اگرچه عنوان این بحث عنوان خیلی جالبی است، ولی محتوای آن، مطلب مهمی را در بر ندارد. این فصل هم از فصلهایی است که مرحوم آخوند از کتاب **المباحث المشرقیه** فخر رازی گرفته و گویا فرصتی پیدا نکرده که آن را نقد کند و لهذا مثل فصل پیش ضعفهایی در آن هست.

آیا مسألهٔ تعدد و مسألهٔ تقدیر یک مطلبند یا دو مطلب؟

اولا آیا مسألهٔ تعدد و مسألهٔ تقدیر که در عنوان فصل به آنها اشاره شده، یک مطلبند یا دو مطلب؟ عجیب این است که حاجی اینجا در یک حاشیهٔ کوتاه جملهٔ «کیفیة تقدیر کل

---

۱. اسفار ج ۳، ص ۱۷۹ (مرحلهٔ ۷، فصل ۳۹).

منهما بالاخر» را عطف تفسیری گرفته؛ بنابراین اینها یک مطلب است. ولی واضح است که تعدد و تقدیر دو مطلبند، مخصوصا اینکه در **المباحث المشرقیه** مسألهٔ تعدد را از مسألهٔ تقدیر جدا کرده است.

مرحوم آخوند ابتدائا می‌گوید «اما المطلب الاول...». این «اما المطلب الاول» همان مسألهٔ تعدد زمان به حرکت و تعدد حرکت به زمان است. بعد آنجا که می‌خواهد مسألهٔ تقدیر حرکت به زمان و زمان به حرکت را ذکر کند عبارت قدری مشوش است. حق این بود که در آنجا می‌گفت «و اما المطلب الثانی» که معلوم می‌شد اینها دو مطلب است. به هر حال این تشویش در عبارت مرحوم آخوند هست و شاید همین سبب شده که حاجی خیال کند که این دو، یک مطلبند.

به علاوه با قطع‌نظر از این جهات، واضح است که اینجا دو مطلب است و خودِ عناوین هم حکایت از دو مطلب می‌کند؛ چون مسألهٔ تعدد حرکت به زمان و تعدد زمان به حرکت به معنی این است که به تبع کثرتی که زمان پیدا می‌کند، حرکت کثرت پیدا می‌کند و به تبع کثرتی که حرکت پیدا می‌کند، زمان کثرت پیدا می‌کند. پس اینجا مسألهٔ کم منفصل و مسألهٔ تعدد و کثرتِ اینچنینی است. ولی مسألهٔ تقدیر و اندازه‌گیری، مربوط به کم متصل است نه کم منفصل. در مسألهٔ تقدیر، بحث این است که وقتی زمان را از جنبهٔ کم متصل اندازه‌گیری می‌کنیم، به تبع زمانْ همان اندازه‌گیری برای حرکت نیز پیدا می‌شود، و بالعکس.

تعدد واقعی و تعدد اعتباری زمان و حرکت

مطلب دیگر اینکه گفتیم عنوان این فصل خیلی جالب است ولی محتوا آنقدر غنی نیست. در عنوان فرموده‌اند «فی کیفیة تعدد الزمان بالحرکة و الحرکة بالزمان». اگر فقط به همین عنوان نگاه می‌کردیم می‌توانستیم مطلب را این طور بیان کنیم که زمان و حرکت گاهی تعدد واقعی پیدا می‌کنند و گاهی تعدد اعتباری. تعدد واقعی مثل اینکه تعدد موضوع حرکت، سبب تعدد حرکت می‌شود. در فصلهای آینده بحث خواهد شد که چه چیزی سبب تعدد و کثرت عددی حرکت می‌شود و چه چیزی سبب کثرت عددی حرکت نمی‌شود. بعدها خواهیم گفت که از آن شش چیزی که حرکت احتیاج دارد (یعنی مبدأ[1]،

۱. ما منه.

منتها[۱]، زمان[۲]، موضوع[۳]، فاعل[۴] و مقوله[۵]) کدام یک منشأ کثرت می‌شوند و کدام یک منشأ کثرت نمی‌شوند. مثلا آیا کثرت موضوع سبب کثرت حرکت می‌شود یا نه؟ یعنی ولو سایر جهات یکی باشند آیا تعدد موضوع سبب تعدد حرکت می‌شود؟ یا اینکه آیا تعدد مبدأ و منتها سبب تعدد حرکت می‌شود؟ در هر دو، جواب مثبت است. اینها بعدا بحث خواهد شد. غرضم این جهت است که حرکت لااقل به اعتبار موضوع و همچنین به اعتبار مبدأ و غایت، کثرت واقعی پیدا می‌کند.

آیا زمان به تبع کثرت واقعی حرکت کثرت پیدا می‌کند؟

حال، آیا زمان به تبع کثرت حرکت کثرت پیدا می‌کند یا نه؟ یعنی اگر حرکت متعدد شد آیا زمان هم تعدد واقعی پیدا می‌کند یا نه؟ این همان مطلبی است که مکرر عرض کرده‌ایم در کلمات مرحوم آخوند در این جهت نوعی ابهام وجود دارد. از بسیاری حرفها و مبانی ایشان این گونه فهمیده می‌شود که لازمهٔ اینکه زمان را مقدار حرکت بدانیم این است که به عدد حرکتهای عالم، زمان وجود داشته باشد[۶]، و البته همهٔ اشیاء باید یک زمان عمومی مشترک هم داشته باشند؛ یعنی لازمهٔ این حرفهایی که در اینجا گفته می‌شود این است که یک زمان عمومی مشترک داشته باشیم که همهٔ اشیاء در داشتن آن با یکدیگر مشترکند، و نیز به عدد حرکتهای اختصاصی که در اشیاء هست زمانهای مختص داشته باشیم. آنوقت این زمانهای اختصاصی با آن زمان عام مشترک سنجیده می‌شود و آن زمان عام مشترک مقیاس و معیار همهٔ زمانهای اختصاصی است. به عقیدهٔ قدما مبدأ آن زمان عام مشترک، حرکت وضعی فلک است؛ چون آن زمان مشترک نمی‌تواند منقطع‌الاخِر باشد بلکه باید امری باشد که لا اول له و لا آخر له. این نظریه اشکالی ایجاد می‌کند: به چه مناسبت حرکت وضعی فلک زمان مشترک ما باشد در صورتی که با ما ارتباطی ندارد جز اینکه ما در داخل فلک هستیم؟

---

۱. ما الیه
۲. ما علیه.
۳. ما به.
۴. ما عنه.
۵. ما فیه.
۶. واقعا هم لازمهٔ اینکه زمان را مقدار حرکت بدانیم همین است.

و به عقیدهٔ مرحوم آخوند ـ که در بسیاری از حرفهایشان به آن تصریح کرده‌اند ـ زمان عام مشترک، حرکت جوهریهٔ فلک است نه حرکت وضعی فلک. به این حرف ایشان هم ایرادی وارد است.

در این جهت بهترین بیان همان بیانی است که آقای طباطبائی دارند و در بعضی از مباحث گذشته گفتیم حتی از بعضی کلمات خود مرحوم آخوند هم همین بیان استنباط می‌شود، ولی در عین حال عجیب است که ایشان در این جهت به نوعی از مطلب دور افتاده است. بیان آقای طباطبائی این است که یک حرکت عمومی مشترک میان همهٔ اشیاء و همهٔ طبیعت هست. قبلا خواندیم که به یک اعتبار تمام عالم طبیعت یک واحد است و دارای یک حرکت؛ یعنی یک واحد حرکت است. زمان عام مشترک به معنای این است که همهٔ اجزاء طبیعت، تا هر جایی که در نظر بگیریم، مراتب یک حرکت واحدند و آن حرکت واحد که همه در آن مشترکند [مبدأ] زمان عمومی است، و علاوه بر آن، حرکات اختصاصی و جزئی هم هست که [مبدأ] زمانهای خاص است. این مطلب، مطلب بسیار درستی است.

پس در باب تعدد حرکت به زمان و یا تعدد زمان به حرکت، ما اگر از تعدد واقعی بحث کنیم می‌توانیم همین مبحث را مطرح کنیم که به عدد حرکتها در عالم زمان وجود دارد، علاوه بر یک زمان مشترک که قهرا آن زمان مشترک باید مادهٔ مشترک و صورت مشترک داشته باشد؛ [یعنی] باید یک وحدت واقعی در میان همهٔ اشیاء حکمفرما باشد تا یک زمان مشترک وجود داشته باشد.

آنچه در این فصل تحت عنوان «تعدد حرکت به زمان» بحث شده

ولی متأسفانه ذیل این عنوان این مبحث مطرح نشده است و حتی آقای طباطبائی هم در حاشیه این جهت را بحث نکرده‌اند. سرّ مطلب این است که آنچه در اینجا مرحوم آخوند بحث کرده همان حرفهای فخر رازی است و در کلام فخر رازی بحث دربارهٔ تعدد زمان به حرکت و تعدد حرکت به زمان بحث در تعدد واقعی نیست، بلکه بحث در همان تعددهایی است که در فصل پیش گفتیم. در فصل قبل گفتیم «آن» عاد زمان است، به این معنا که یک زمانی که در ذات خودش واحد است، به اعتبار «آن»ها کثرت در آن اعتبار می‌کنیم؛ یعنی زمان چون کمیت است قابل تقسیم به اجزاء است و هر دو جزئی حد مشترکی دارند که نام آن «آن» است، پس «آن»ها سبب می‌شوند که زمان اعتبارا به اجزائی تقسیم شود

و یک کثرت اعتباری پیدا کند.

حال می‌گوییم: حرکت هم همین طور است؛ یعنی به اعتبار تقسیم زمان، حرکت هم تقسیم می‌شود. می‌گوییم زمان عاد حرکت است به آن معنا که «آن» عاد زمان بود، نه اینکه کثرت واقعی در کار باشد، چطور؟ مثالش خیلی واضح است. زمان در طبیعتِ خودش یک واحد متصل است. ما در مثال یک مقدار از زمان را در نظر می‌گیریم. فرض کنید امروز در قم از اول طلوع آفتاب تا غروب آفتاب چهارده ساعت بوده است. این زمان در ذات خودش یک واحد متصل است. همچنین فرض کنید یک حرکتی هم از اول طلوع آفتاب تا غروب آفتاب ادامه داشته است؛ مثلا اتومبیلی از شهری از شهرهای ایران اول همان لحظه‌ای که آفتاب در قم طلوع کرده حرکت کرده و لحظه‌ای که آفتاب در قم غروب کرده ایستاده است. در اینجا ما این چهارده ساعت را که یک واحد متصل است، به وسیلهٔ «آن» تعدید می‌کنیم و می‌گوییم «از طلوع آفتاب تا ساعت هشت صبح، از هشت صبح تا ده صبح، از ده صبح تا اول ظهر» و همین طور این زمان را قسمت قسمت می‌کنیم. آن اتومبیلی هم که در این چهارده ساعت حرکت می‌کرده، از اول طلوع آفتاب تا ساعت هشت صبح یک مقدار حرکت کرده که منطبق بر این زمان است، از هشت صبح تا ده صبح مقداری دیگر حرکت کرده که باز منطبق بر این زمان است، و همین طور. ما با «آن» زمان را تکثیر کردیم و با زمان هم حرکت را تکثیر می‌کنیم و می‌گوییم «آن حرکتی که از طلوع آفتاب تا هشت صبح انجام شد، آن حرکتی که از هشت صبح تا ده صبح انجام شد، آن حرکتی که...». با اینکه آن حرکت هم در ذات خودش یک واحد است، ولی چون با «آن» زمان را تقسیم کردیم، با اقسام و اجزاء زمان، حرکتی که در این زمان واقع شده نیز تقسیم پذیرفته است. این، معنی تعدد حرکت است به زمان[1].

آنچه که تحت عنوان «تعدد زمان به حرکت» در این فصل بحث شده

زمان هم با حرکت تقسیم می‌شود ولی به معنی دیگر، نه به آن معنایی که حرکت را با زمان تقسیم می‌کنیم. حرکتْ علت وجودی زمان است و زمان مقدار حرکت است. پس اگر بگوییم حرکت زمان را تعدید می‌کند، به معنای این است که اقسام زمان را حرکت به وجود می‌آورد.

۱. در اینجا بحث در مورد تعددی است که هر حرکتی با زمان خودش پیدا می‌کند.

پس به اعتباری زمان عاد حرکت شد و به اعتبار دیگری حرکت عاد زمان شد و این، دور نیست.

مثال

برای این مطلب مثال می‌زنند به اینکه اگر ده انسان اینجا موجود باشند عنوان و عدد «عشره» بر اینها منطبق است. وجود این ده واحد علت است برای این عدد؛ چون این موضوع است و آن عرض، و موضوع به منزلهٔ علت عرض خودش است. ولی [از طرف دیگر] این عدد علت است برای عشره بودن اینها؛ چون عشره عشره است به ذات خودش و این ده تا که عشره‌اند، به تبع عدد عشره عشره شده‌اند. پس معدودها علت وجود عددند[1] چون هر موضوعی علت وجود عرض است، و هر عددی علت معدود بودن بما هو معدود بودن موضوع خودش است؛ یعنی موضوع به تبع عدد، عنوان موضوع پیدا می‌کند.

مثال دیگر

این مطلب را با مثال دیگری برایتان روشن می‌کنم. اگر جسم داشته باشیم و بیاض، سه عنوان داریم: یکی عنوان «جسم» که بر این جوهر منطبق است، دوم عنوان «بیاض» که بر این عرض منطبق است، و سوم عنوان «أبیض» که بر جسم منطبق است؛ ما به جسم می‌گوییم أبیض. جسم بما هو جسمٌ علت بیاض است؛ چون بیاض عرض است و جسم موضوع و هر موضوعی علت عرض خودش است. [از طرف دیگر] بیاض علت است برای اتصاف جسم به أبیض. اتصاف جسم به أبیض، به واسطهٔ بیاض است. آیا نمی‌گوییم بیاض واسطهٔ در عروض است؟ «واسطه در عروض» یعنی چه؟ می‌گوییم البیاض أبیض بذاته و الجسم أبیض بتبع البیاض. پس الجسم علةٌ لوجود البیاض، ولی البیاض علة لاتصاف الجسم بکونه ابیض. عین این مطلب در محل بحث ما جاری است.

مسألهٔ تقدیر حرکت با زمان

اما مسألهٔ تقدیر و اندازه‌گیری زمان و حرکت به یکدیگر. این مسأله تقریبا مسألهٔ واضحی است. می‌توانیم همین بحث علیت را در اینجا هم بیاوریم. بیان ساده‌اش این است که اگر

---

۱. هر معدودی علت وجود عدد است.

بگوییم «زمان علت تقدیر حرکت است» به این جهت است که گفتیم فرق حرکت و زمان فرق مبهم و متعین است و حرکت را وقتی بما هو بدون اندازه‌اش در نظر بگیریم اسمش حرکت است و وقتی متعین در نظر بگیریم اسمش زمان است، پس معلوم است که حرکت با مقدار خودش متقدر می‌شود. عین همان مثال جسم و بیاض اینجا هم می‌آید. هر متقدری علت وجود مقدارش است و مقدارش علت اتصاف آن به این تقدر است.

این است که گاهی حرکت را با زمان اندازه‌گیری می‌کنند و امروزه این مطلب بیشتر از قدیم معمول شده. می‌پرسیم: از قم تا تهران چقدر راه است؟ نمی‌گوید صد و چهل کیلومتر، بلکه می‌گوید دو ساعت، در حالی که ما نپرسیدیم «زمان حرکت چقدر است؟». این از این باب است که قبلا در ذهنِ طرف مشخص است که اتومبیل طبق معمول مثلا هفتاد کیلومتر در ساعت حرکت می‌کند. پس وقتی که می‌پرسیم: «چقدر راه است؟» می‌گوید: دو ساعت. با زمان نه فقط حرکت را بیان کرده بلکه مقدار مسافت را هم بیان کرده؛ همین قدر که گفت «دو ساعت» می‌گوییم: لابد [مسافت] حدود صد و پنجاه کیلومتر است.

مسألهٔ تقدیر زمان با حرکت

عکس قضیه هم هست. گاهی با حرکتْ مقدار زمان را بیان می‌کنند. می‌پرسیم: چقدر طول کشید؟ می‌گوید: یک آب خوردن. آب خوردن یک انسان، خودش یک حرکت و جریان است. این جریان مقدار زمانش مشخص است که مثلا سه ثانیه طول می‌کشد. وقتی مثلا می‌پرسیم: «چشمت که در آسمان به ماه افتاد، چه مدت آن را می‌دیدی؟» می‌گوید: به قدر یک آب خوردن. اینجا با حرکت، یک زمان را ارائه می‌دهد. یا می‌پرسیم: چقدر طول کشید؟ می‌گوید: به اندازهٔ رمیة رامٍ؛ یعنی به اندازهٔ یک تیر که رها بشود و به زمین بنشیند. در اینجا هم با حرکت، زمان بیان شده است؛ مثل اینکه با مکیال مکیل مشخص می‌شود و با مکیل مکیال. ما اغلب با مکیال مکیل را مشخص می‌کنیم. مثلا می‌گوییم: یک لیتر نفت. گاهی برعکس است و مکیال را با مکیل معین می‌کنند. مثلا کسی می‌گوید: در موزه ظرفی دیدم به قدر یک هندوانه. میزان ظرف را با مظروف معین می‌کند. یا می‌پرسیم: ظرفیت این اتاق چقدر است؟ می‌گوید: به قدر اینکه یک انسان در آن بخوابد. اینجا با مظروف اندازهٔ ظرف مشخص شده است.

پس گاهی با حرکت زمان را مشخص و اندازه‌گیری می‌کنیم و گاهی با زمان حرکت را

اندازه‌گیری می‌کنیم.

حکمةٌ مشرقیةٌ[۱]

این «حکمة مشرقیة» مطلب خوبی است. در این کتاب معمولا هر وقت مرحوم آخوند مطلبی را تحت عنوان «حکمة مشرقیة» بیان می‌کند مطلب خوب و عالی‌ای است و غالبا از مطالب اختصاصی ایشان هم هست. از جمله چیزهایی که تا اندازه‌ای مبهم مانده است این است که اصلا معنی کلمهٔ «حکمة مشرقیة» چیست؟ این تعبیر در خیلی جاها به کار رفته. در ابواب حرکت یک فصل بسیار بسیار عالی داشتیم که مربوط به حرکت جوهریه بود و ایشان آن را تحت عنوان «حکمة مشرقیة» بیان کرد. مسلما این «مشرقیه» در مقابل «مغربیه» است و حتی گاهی این دو تعبیر در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند. در جلد اول و در امور عامهٔ **اسفار** یک جا آمده: نورٌ شرقی و ظلٌ غربی. بوعلی کتابی در آخر عمرش تألیف کرده است که به پایان هم نرسیده و آن مقداری هم که تألیف کرده چیزی از آن در دست نیست مگر مقداری از منطق، اسم آن را گذاشته: **حکمة المشرقیین**. منطق این کتاب که به دست ما رسیده، به نام **منطق المشرقیین** است. این کتاب چاپ نشده بود. اخیرا، در حدود پنجاه سال پیش، نسخه‌ای از این کتاب در مصر به دست آمد و مصریها آن را چاپ کردند. من هنوز این کتاب را ندیده‌ام. نسخه‌ای از این کتاب در دست مرحوم آخوند بوده؛ چون در بعضی از عباراتی که در امور عامهٔ **اسفار** هست از کتاب **حکمة المشرقیین** بوعلی سینا نقل می‌کند.

بوعلی در مقدمهٔ کتاب **حکمة المشرقیین** مطلبی گفته است که تقریبا می‌تواند مقصود اینها از «حکمت مشرقی» را تفسیر کند. در آنجا بوعلی مقدمهٔ خیلی طولانی‌ای دارد که دکتر قاسم غنی آن را ترجمه کرده است و من این ترجمه را دیده‌ام. در کتابهایی که شرح حال بوعلی را نوشته‌اند این ترجمه را منعکس کرده‌اند. گمان می‌کنم اصل آن مقدمه را هم مصریها در مقدمهٔ **منطق الشفاء** چاپ کرده‌اند. در آنجا بوعلی خیلی میدان‌داری می‌کند و می‌گوید کتابهای دیگری که من نوشته‌ام ـ حتی مثل **شفا** را ـ بر طبق مذاق قوم نوشته‌ام و در آنها از یونانیها پیروی کرده‌ام؛ برای اینکه من دیدم افکار ارسطو مُد روز است و نمی‌شود از آن تخلف کرد و حتی اگر در جایی از خودم عقیده‌ای داشتم مجبور شدم که

۱. اسفار ج ۳، ص ۱۸۰ (مرحلهٔ ۷، فصل ۳۹).

نگویم عقیدهٔ شخص من است، چون کسی باور نمی‌کرد که بشود در مقابل آراء ارسطو رأیی آورد، ناچار آراء خودم را هم به صورت آراء آنها بیان کردم. ولی حالا در این کتاب می‌خواهم خودم را از قید تبعیت یونانیها آزاد کنم و فقط عقاید خاص خودم را ذکر کنم.

آنجا از عبارات شاید چنین استنباط بشود (شاید هم تصریح باشد، درست یادم نیست) که اینها حکمت یونانیها را «مغرب» نامیده‌اند و آنچه که برای خودشان معلوم شده «مشرق» نامیده‌اند. پس اگر گفتند «حکمت مشرقی» یعنی آنچه جنبهٔ یونانی ندارد و متعلق به مشرق زمین است نه مغرب‌زمین. این یک احتمال، که اروپاییها دلشان نمی‌خواهد این احتمال درست باشد.

احتمال دیگر این است که مقصود از «مشرق» در اینجا «اشراق» باشد؛ یعنی مقصود شرق معنوی باشد. اگر می‌گویند «حکمت مشرقی» یعنی حکمتی که از مشرق روح ما طلوع کرده است نه از مغرب روح. «حکمتی که از مشرق روح طلوع کرده» یعنی حکمت اشراقی و الهامی که از مبدأ ماوراءالطبیعی سرچشمه می‌گیرد، و «حکمتی که از مغرب روح طلوع کرده» یعنی آن که از فکر و استدلال محض سرچشمه می‌گیرد. این است که مرحوم آخوند در یک جا می‌گوید «نورٌ شرقی و ظلٌّ غربی». یک فکر زایل‌شدنی و بی‌پایه را (پای استدلالیان چوبین بود) می‌گویند «غربی»؛ یعنی صرفا فکری و استدلالی و مشائی محض. ولی فکری را که ریشهٔ اشراقی و الهامی و معنوی دارد «مشرقی» می‌نامند.

احتمالات زیاد دیگری نیز در این زمینه داده‌اند. از جمله چیزهایی که فرنگیها خیلی روی آن کار کرده‌اند این است که این اصطلاح «شرقی» و «غربی» که در کلمات علمای اسلامی آمده است ریشه‌اش چیست، و همچنین چرا «حکمت اشراق» را به این نام نامیده‌اند. الان تقریبا برای ما امر مسلمی است که «اشراق» در «حکمت اشراق» به معنی الهام است، در صورتی که در اینجا هم این احتمال هست که «اشراق» صرفا معنی الهام نداشته باشد و معنی دیگری داشته باشد. اصطلاح «حکمت اشراقی» در مقابل «حکمت مشائی» اصطلاح مستحدثی است[1]. در اصطلاحِ از زمان شیخ اشراق به بعد «حکمت اشراق» یعنی حکمتی که جنبهٔ افلاطونی و جنبهٔ معنوی دارد، در مقابل «حکمت مشّاء» که جنبهٔ ارسطویی دارد. این اصطلاح فعلا خیلی رایج و مسلم شده، در صورتی که اصلا

---

۱. من این مطلب را در جزوهٔ «کلیات فلسفه» هم گفته‌ام. [رجوع شود به کتاب **کلیات علوم اسلامی**، جلد اول.]

اصطلاح «حکمت اشراق» اصطلاح مستحدثی است؛ یعنی مثلا در کلمات بوعلی اصلا چنین اصطلاحی وجود ندارد، اصطلاح «رواقیّون» هست ولی اصطلاح «اشراقیون» نیست. بعد از بوعلی هم این اصطلاح نبوده است. کُربَن ادعا کرده است که اولین کسی که کلمهٔ «اشراق» را در کلمات خودش آورده، مردی بوده به نام ابن‌الوحشیه. تقی‌زاده ادعا می‌کند که اصلا ابن‌الوحشیه شخصیت مجعولی است و چنین انسانی در دنیا وجود نداشته و هر چیزی هم که به نام ابن‌الوحشیه در دنیا پخش شده، از مجعولات شعوبیهاست و این مطلب که حکمتی بوده به نام «حکمت اشراق» از مجعولاتی است که به نام ابن‌الوحشیه ساخته‌اند و این حرفهایی هم که شیخ اشراق می‌گوید که «حکمت اشراق یک حکمت باستانی در یونان بوده» هیچ ریشه‌ای ندارد.

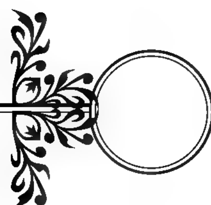
غرض این است که حتی اینکه چرا «حکمت اشراق» را «حکمت اشراق» گفته‌اند، خیلی روشن نیست. البته از زمان شیخ اشراق به بعد تا اندازه‌ای این اصطلاح، اصطلاح دیگری شده است. از همهٔ اینها بالاتر اینکه هنوز برای من ثابت نشده و مجهول است که آیا افلاطون این مسلک اشراقی را به این معنا که الان ما اطلاق می‌کنیم داشته است؟ مورخین فلسفه از قدیم و جدید (مثلا شهرستانی در **ملل و نحل**) نه اسمی از «حکمت اشراق» برده‌اند و نه اصلا به افلاطون نسبت حکمت اشراقیِ به این معنا می‌دهند. در آثار افلاطون هم هرچه مطالعه کنید چیزی که بوی اشراق بدهد نمی‌بینید. در میان مورخین فلسفهٔ جدید فقط برتراند راسل است که افلاطون را به همان معنایی که شرقیها اشراقی می‌دانند اشراقی می‌داند. من هنوز باور نکرده‌ام که افلاطون به این معنا اشراقی بوده است.

واقعیت حرکت، مسافت و زمان یکی است

به هرحال اینجا این اصطلاح «حکمت مشرقی» آمده است و یک مطلب خوب ذیل آن بیان شده است. آن مطلب این است که این سه چیزی که ما مکرر اسم می‌بریم و می‌گوییم «مسافت، زمان، حرکت» و حتی می‌گوییم «حرکت علت زمان است، حرکت عاد زمان است، زمان عاد حرکت است، حرکت در مقوله واقع می‌شود، پس حرکت شیئی است فی المقوله»، اینها سه چیز نیستند بلکه در واقع یک چیزند؛ یعنی اینها به حسب وجود یک چیزند و ذهن با تحلیلْ کثرت به وجود می‌آورد. اگر ما می‌گوییم «حرکت در کیف» چنین نیست که وجود کیف یک چیز باشد و وجود حرکت کیف چیز دیگری باشد و وجود

زمان چیز سومی باشد، بلکه اینها یک وجودند، یک وجود سیال. این وجـود سـیال بـه اعتباری وجود کیف است، به اعتباری وجود حرکت است و به اعتباری وجود زمان. یعنی عروض حرکت برای مسافت و عروض زمان برای حرکت، همهٔ اینها عروضهای تحلیلی عقلی است نه عروضهای عینی. این مطلب بسیار مطلب عالی و شامخی است.





جلسهٔ هفتاد و نهم

بسم الله الرحمن الرحیم

آیا فاعل، موضوع، مبدأ و منتها عین حرکتند؟

بحث در این بود که حرکت نیازمند به شش چیز است: فاعل، موضوع، زمان، مبدأ، منتها و مقوله‌ای که حرکت در آن واقع می‌شود. در ابتدا چنین به نظر می‌رسد که در هر حرکتی شش چیز جدا از یکدیگر وجود دارد، ولی باید این مسأله بررسی شود که آیا این شش چیز، واقعا شش امر متغایرند و کثرت عینی دارند یا نه؟

بعضی از اینها به طور قطع کثرت عینی دارند. مثلا مسلم و غیر قابل خدشه است که محرک (فاعل) نمی‌تواند عین حرکت باشد. ممکن است کسی ضرورت محرک را در حرکت انکار کند، ولی اگر کسی نیاز حرکت به محرک را قبول کند نمی‌تواند قبول کند که محرک عین حرکت است.

می‌آییم سراغ موضوع حرکت. آیا موضوع حرکت (متحرک) با حرکت یکی است؟ جواب این است که در حرکات عَرَضیه، متحرک غیر از حرکت است ولی در حرکت جوهری، متحرک عین حرکت است.

می‌آییم سراغ مبدأ و منتها. مبدأ و منتها دو نوع اعتبار می‌شود. گاهی مقصود از

«مبدأ» مبدأ واقعی است؛ به این معنا که سکونی هست بعد حرکتی پیدا می‌شود. گفتیم که حرکت در این طور موارد ابتدا دارد؛ یعنی یک حدّ فاصلی میان حرکت و سکون اعتبار می‌شود. در منتها هم همین طور. اگر مبدأ و منتها را به این معنا بگیریم، مبدأ و منتهای حرکت غیر از حرکت است.

ولی ممکن است حرکتی غیرمتناهی باشد. در حرکت غیرمتناهی ممکن است هر مرتبه‌ای از حرکت، غایت مرتبهٔ دیگر و مبدأ مرتبهٔ دیگر باشد[۱]. پس در بعضی از حرکات ممکن است مبدأ و غایت نسبی باشد؛ یعنی مرتبه‌ای از حرکت نسبت به مراتب بعدی مبدأ است و نسبت به مراحل قبلی غایت و نسبت به خود حرکت، مرتبه‌ای از حرکت است. پس مبدأ و غایت هم، از نظر وجودی ممکن است با حرکت متحد باشند، اما به این نحو که آنچه که مبدأ یک [درجه از] حرکت است عین آن درجهٔ از حرکت نیست و آنچه که غایت این درجهٔ حرکت است عین این درجه نیست، ولی هر درجه‌ای از حرکت، مبدأ است برای درجهٔ دیگر و غایت است برای درجهٔ دیگر.

آیا حرکت، عین مقوله‌ای است که در آن واقع شده؟

دو چیز باقی می‌ماند: یکی مسافت و دیگری زمان. در این فصل این دو طرح شده است. آیا حرکت عین مقوله‌ای است که در آن واقع می‌شود و کثرت این دو کثرت تحلیلی و عقلی و ذهنی است، یا اینها دو چیزند؟

در ذهن ما بیشتر، حرکتهای مکانی تجسم پیدا می‌کند، ما هم می‌آییم سراغ همان حرکت مکانی.

مسافت

مقصود از «مسافت» چیست؟ در عرف چیزی را مسافت می‌نامند که در فلسفه آن را مسافت نمی‌گویند. مثلا می‌گوییم «مسافتِ از قم تا تهران». چه در عالم حرکتی باشد چه نباشد، بین قم و تهران فاصله‌ای جسمانی وجود دارد؛ یعنی مقداری جسم به نام زمین، بین تهران و قم را پر کرده است. قم قسمتی از زمین است و تهران هم قسمتی از زمین و

---

۱. تفصیل این مطلب در فصول بعدی خواهد آمد و بحث مهمی هم هست.

فاصلهٔ بین این دو، قسمتی دیگر از زمین است[۱].

آیا وقتی که در مورد حرکت مکانی می‌گوییم «مسافت عین حرکت است یا نه؟» مقصودمان از «مسافت» همین مقدار زمینی است که بین تهران و قم است؟ معلوم است که چنین چیزی مقصود نیست.

هر جسمی نیاز به «أین» دارد. «أین» عبارت است از هیئت وقوع شیء در مکان. پس اول باید برای جسم مکان تصور کنیم تا «أین» تصور شود. الان این کتاب، در مکان وجود دارد. حال، مکان یا به معنایی است که اشراقیین می‌گویند، یا به معنایی است که مشائین اعتقاد دارند. اشراقیین می‌گویند: الان فضایی وجود دارد که چه جسمی باشد چه نباشد، این فضا وجود دارد و اجسام در فضا ریخته شده‌اند. این فضا یک فراغ و خلئی است از اجسام مادی که اجسام مادی آن فراغ و خلأ را پر کرده‌اند. الان این کتاب به اندازهٔ حجم خودش در آن فضا قرار گرفته.

اما مشائین به چنین مکانی اعتقاد ندارند و می‌گویند اصلا مکان غیر از خود اجسام چیز دیگری نیست. پس معنی «مکان این جسم» چیست؟ می‌گویند: هر جسمی محاط است به یک سلسله اجسام دیگر. الان این کتاب که روی زمین قرار گرفته، از سطوح مختلفی محاط به هواست و یک سطحش هم محاط به زمین است. مکان این کتاب عبارت است از آن سطحهایی از هوا و جسم که بر سطحهای این کتاب احاطه دارند؛ آن سطحها محیط‌اند و این سطحها محاط. پس «این در مکان واقع است» یعنی این، محاط است به یک عده اجسام دیگر.

غرض اینکه چه مکان را به این معنا بگیریم چه به آن معنا، ممکن است جسم تغییر مکان بدهد. وقتی این کتاب را از اینجا حرکت بدهیم به جای دیگر، اگر مکان را به معنای فراغ و فضا بدانیم این کتاب از فضایی به فضای دیگر منتقل می‌شود؛ یعنی قسمتی از فضا را اشغال کرده بود و تدریجا قسمتهای دیگر را اشغال می‌کند. اگر هم مکان را عبارت از سطحهای محیط بدانیم باز جسم در حال تغییر این سطحهاست.

حال که این مطلب روشن شد می‌گوییم: «أین» عبارت است از خصوصیتی که شیء از نظر وقوعش در مکان[۲] پیدا می‌کند. حال گاهی مکان شیء ثابت است، مثل وقتی که

---

۱. همچنین به اعتباری هوا.
۲. مکان به هر یک از دو معنای مذکور.

جسم ما در همین مکان قرار گرفته و تکان نمی‌خورد، و گاهی مکان شیء متغیر است، مثل وقتی که ما حرکت می‌کنیم. ما وقتی که حرکت می‌کنیم یک مکان متغیر تدریجی داریم و آناً فآناً مکان خود را تغییر می‌دهیم. پس مثلا وقتی در ظرف یک ساعت حرکت می‌کنیم، مکان داریم ولی نه مکان ثابت بلکه مکان متغیر. در این حالت، مکان ما مکانی است تدریجی الوجود، آناً مکانی را به دست می‌آوریم و مکانی را از دست می‌دهیم.

پس هر جسمی چیزی دارد به نام مکان. اگر این مکان تغییر کند و آناً فآناً عوض شود آنوقت جسم، مکانی متغیر دارد. این مکان متغیر قهرا مکان ممتدی خواهد بود.

«مسافت» در فلسفه عبارت است از آن مکان تدریجی که جسم در طول زمان پیدا می‌کند. در عرف به جادهٔ بین قم و تهران هم می‌گویند مسافت و اگر هزار اتومبیل هم در این جاده حرکت کند همه در یک مسافت حرکت می‌کنند، اما در اصطلاح فلسفی هر اتومبیلی برای خود یک مسافت دارد؛ یعنی هر اتومبیلی برای خود یک مکان متغیر دارد. این، معنی مسافت بود در حرکت مکانی.

«مسافت» به اصطلاح فلسفی، اختصاص به حرکت مکانی ندارد بلکه در حرکت کیفی هم هست. مثلا سیب کالی که سبز است تدریجا تغییر می‌کند و رو به زردی و بعد رو به سرخی می‌رود. کیف این سیب آناً فآناً تغییر می‌کند. این کیفِ تغییر یافته منطبق بر زمان است و این همان مسافت کیفی است. اگر «وضع» تغییر کند مسافتِ وضعی است. جوهر اگر در جوهر تغییر کند و از یک جوهر ضعیف به یک جوهر کامل برسد[1]، همین تغییرات جوهری و همین جوهر که در جوهر تغییر کرده، مسافتِ آن می‌شود. پس مقصود از «مسافت» چنین چیزی است.

حال که معنی «مسافت» را دانستیم می‌توانیم بفهمیم که حرکت و مسافت دو چیز نیستند. شیئی که در مکان حرکت می‌کند، مکانش یک وجود تدریجی و یک فرد سیال و وجود سیال پیدا کرده است[2]. این وجود سیال را اگر به اعتبار اینکه یک وجود سیال است در نظر بگیریم اسمش می‌شود: مسافت. ولی آیا وجود سیال با سیلان وجود دو چیزند؟ سیلان وجود و وجود سیال دو چیز نیستند؛ مثل همان مثالی است که همیشه تکرار

---

۱. مثلا موجودی به حرکت جوهری از حد جماد تغییر می‌کند تا به حد عقل بالمستفاد می‌رسد.

۲. وقتی که شیء ساکن است مکانش یک فرد ثابت است، ولی وقتی که شیء در حال حرکت است دارای یک مکان است ولی این مکان یک فرد و وجود سیال است.

می‌کنیم: «حدوث حادث» وجودی مستقل از وجود حادث ندارد؛ یعنی وقتی وجود حادث را با عدم قبلی مقایسه کنیم اسمش می‌شود: حدوث. در اینجا هم همین وجود سیال به اعتبار اینکه وجودی است سیال، اسمش می‌شود مسافت[۱]، و به اعتبار سیلان این وجود، اسمش می‌شود حرکت.

پس حرکت که عبارت است از تغییر و سیلان، و مسافت [که عبارت است از وجود سیال]، دو چیز نیستند، بلکه عقل اینها را به صورت دو امر انتزاع می‌کند. همین مکان را می‌توانیم بگوییم عین حرکت است و می‌توانیم بگوییم حرکت در آن واقع شده. اگر می‌گوییم «حرکت در آن واقع شده است» و حرکت را جدای از آن می‌گیریم، این عقل ماست که میان حرکت و آنچه که حرکت در آن واقع شده است کثرت و اثنینیت قائل می‌شود؛ انسان خیال می‌کند که حرکت، چیزی است و آنچه که حرکت در آن واقع شده وجود دیگری دارد، در حالی که در عالم عین، حرکت و آنچه که حرکت در آن واقع شده یک چیزند.

آیا حرکت و زمان دو امر متغایرند؟

حال می‌آییم سراغ «زمان». وقتی موضوع را به مکان خودش نسبت می‌دهیم و می‌گوییم «این موضوع در این مکان سیلان پیدا کرده است» اسمش می‌شود حرکت. حال، گاهی این سیلان را مبهم اعتبار می‌کنیم و گاهی متعین. مکرر گفته‌ایم که خیلی از اشیاء دو اعتبار دارند: اعتبار مبهم و اعتبار متعین. مثلا اگر جسم را مبهم از تعینی که دارد در نظر بگیریم می‌شود: جسم طبیعی. این جسم به اعتبار اینکه جوهر قابل ابعاد ثلاثه است بدون اینکه تعیناتش را در نظر بگیریم، جسم طبیعی است. ولی هیچ‌گاه مبهم، مستقل از متعین وجود ندارد و بالاخره هر مبهمی با یکی از تعینات وجود دارد. وقتی که این جسم را با تعینی خاص (مثلا چهار سانتی‌متر در پانزده سانتی‌متر در بیست سانتی‌متر) در نظر بگیرید می‌شود: جسم تعلیمی. پس جسم طبیعی و جسم تعلیمی، در خارج دو وجود ندارند. همین موجودِ به وجود واحد را اگر مبهم اعتبار کنید اسمش می‌شود: جسم طبیعی، و اگر متعین اعتبار کنید اسمش می‌شود: جسم تعلیمی. لهذا می‌گوییم جسم تعلیمی و جسم طبیعی اتحاد در وجود دارند؛ یعنی موجودند به وجود واحد و اختلافشان اختلاف در

---

۱. یعنی فردی سیال از مکان.

ابهام و تعین است.

عروض تحلیلی و عروض عینی

[در اینجا] عروض، عروض تحلیلی است. در مقام مثال نظیر عروض عقلیِ قید برای مقید است. عروض دو نوع است[۱]. مثلا وقتی می‌گوییم «رقبه مؤمنه»، یک وقت حالت عینی را در نظر گرفته‌ایم و حالت عینی این است که این رقبه که اسمش زید است دارای ایمان است. در اینجا فرق زید و ایمان فرق تحلیلی نیست، بلکه فرق عینی است؛ یعنی ایمان امری است علاوه بر وجود زید و وجود زید یک وجود است و وجود ایمان وجود دیگری است.

ولی وقتی که مفهوم رقبه را (نه وجود عینی‌اش را) به عنوان یک کلی در نظر می‌گیریم، این می‌شود یک مفهوم مبهم. در اینجا وقتی می‌گوییم «رقبه» فقط انسانی را در نظر گرفته‌ایم که مملوک است و هیچ تعینی برای او در نظر نگرفته‌ایم. ولی انسانی که مملوک باشد، در خارج یا مؤمن است یا کافر و از این دو تعین خارج نیست. وقتی که قید «مؤمنه» را اعتبار می‌کنیم این مبهم را با یک تعین خاص اعتبار کرده‌ایم. از آن جهت که «مؤمنه» را به عنوان یک قید برای «رقبه» در نظر گرفتیم نسبت رقبهٔ کلی با قید کلی مؤمنه نسبت مبهم و معین است. «رقبه» در خارج یا مؤمن است یا کافر، ولی ما ممکن است در عنوان دلیل، مفهوم را مبهم اعتبار کنیم، و ممکن است مفهوم را متعین اعتبار کنیم.

فرق حرکت و زمان، فرق مبهم و متعین است. اگر حرکت را به عنوان یک اتصال، مبهم اعتبار کنیم و تعینش را در نظر نگیریم اسمش حرکت است، ولی وقتی همان را با تعینش در نظر گرفتیم اسمش می‌شود زمان. دیدیم که امر مبهم و متعین دو وجود ندارند، پس حرکت با مسافت و زمانِ خودش اتحاد وجودی دارد و اختلاف عقلی؛ یعنی در ظرف عقل کثرت دارند و در ظرف وجودْ وحدت، مثل جنس و فصل.

یک سؤال

ممکن است بپرسید: همان طور که خودتان در ابتدای سخن گفتید، تنها زمان و مسافت با

---

۱. در علم اصول غالبا این دو قسم با یکدیگر اشتباه می‌شوند.

حرکت وحدت ندارند بلکه در جاهایی متحرک و مبدأ و منتها هم عین حرکت است، پس چرا آنها را ذکر نکردند؟

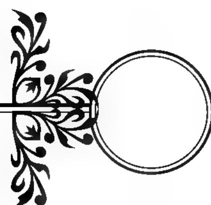
جواب

جواب این است: در اینجا آن دو چیزی را ذکر کرده‌اند که در همه جا با حرکت وحدتِ وجود دارند، اما متحرک در بعضی جاها (در حرکت جوهری) با حرکت وحدت وجود دارد و در بعضی جاها (در حرکت عرضی) اینچنین نیست. مبدأ و منتها هم در بعضی از حرکات عین حرکتند و در بعضی دیگر عین حرکت نیستند. از این جهت فقط این دو را ذکر کرده‌اند.



در معنای بودن شیء در زمان





ادامهٔ جلسهٔ هفتاد و نهم

بسم الله الرحمن الرحیم

فصل ۴۰

فی الامور التی فی الزمان[1]

بهتر این بود که عنوان این فصل آخر را چنین قرار می‌دادند: فصلٌ فی معنی کونِ الشیء فی الزمان. اگر این عنوان را برای این فصل قرار می‌دادند مطلب بهتر واضح می‌شد.

بشر در تصور ابتدایی زمان را مانند مکان، ظرف اعتبار می‌کند و لهذا آنچنان که رابطهٔ اشیاء با مکان را با «فی» بیان می‌کند رابطهٔ اشیاء با زمان را نیز با «فی» بیان می‌کند[2]. هریک از حروف، نوعی رابطه را بیان می‌کند؛ مثلا «مِن» رابطهٔ شیء را با مبدأ شروع بیان می‌کند، «الی» رابطهٔ شیء را با منتها (به اعتباری: غایت) بیان می‌کند، «عن» رابطهٔ شیء را با مبدأ صدورش بیان می‌کند. «فی» هم رابطهٔ شیء را با مسافت مکانی‌اش بیان می‌کند، منتها در اصطلاح فلاسفه آن را تعمیم می‌دهند به همهٔ آنچه که حرکت در آن واقع می‌شود. فلاسفه برای اینکه میان مقوله‌ای که حرکت به آن احتیاج دارد و زمان

---

۱. اسفار ج ۳، ص ۱۸۱ (مرحلهٔ ۷، فصل ۴۰).

۲. ظاهرا در همهٔ زبانهای دنیا چنین است.

اشتباه نشود، اصطلاحی اختراع کرده‌اند و رابطهٔ شیء با زمان را با «علیٰ» بیان می‌کنند، این به اعتبار انطباق است؛ یعنی از باب اینکه هرجا که حرکت باشد حرکت و زمان منطبق بر یکدیگر می‌شوند [تعبیر به «علیٰ» می‌کنند.] البته [در اینجا «انطباق»] به این معنا [است که] شیء حرکتی دارد و زمانی که مربوط به خودش است و وقتی [زمان] این [شیء] را بر زمان عمومی منطبق می‌کنند، به اعتبار زمان عمومی، زمان را «ما علیه» می‌گویند.

ولی اینکه فلاسفه تعبیر «علیٰ» را آورده‌اند تقریبا نوعی ضیق خناق بوده است و در همهٔ عرفها زمان را مانند مکان با «فی» بیان می‌کنند. در علم نحو هم زمان و مکان حکم ظرف را دارند؛ می‌گویند: ظرف مکان و ظرف زمان. در فارسی هم ما با کلمهٔ «در» هم مکان را بیان می‌کنیم و هم زمان را؛ مثلا می‌گوییم: زید را در خیابان در روز جمعه ملاقات کردم. در زبان عربی هم همین طور است؛ مثلاً می‌گوییم: رأیتُ زیداً فی یوم الجمعة (یا: یومَ الجمعة)[1] فی السوق.

ملاک ظرفیت، احاطه است

حال می‌خواهیم بدانیم این به چه مناسبت است. فلاسفه می‌خواهند این جهت را بیان کنند که: به چه مناسبت زمان ظرف برای اشیاء تلقی می‌شود؟

من این را با بیان جامع‌تری عرض می‌کنم. آنچه کلمهٔ «فی» برای آن وضع شده است مفهوم ظرفیت است و «ظرفیت» یعنی احاطه. اگر دو شیء داشته باشیم که یکی بر دیگری احاطه داشته باشد، شیء محیط را «ظرف» و شیء محاط را «مظروف» می‌گویند. ولی حتی در عرف هم، احاطه اختصاص به احاطهٔ مکانی ندارد[2] و در دستور زبانها هم «فی» را اختصاص به احاطهٔ مکانی نمی‌دهند، بلکه انواع احاطه‌های دیگری هم در عالم هست که «فی» در آنها هم به کار برده می‌شود.

---

۱. «یومَ الجمعة» به تقدیر «فی» است.

۲. [در عرف برای احاطهٔ مکانی] مثلا می‌گوییم «ما در این محل هستیم» به اعتبار اینکه فضا و زمینِ اینجا بر ما احاطه دارد. یا می‌گوییم «رأیت زیداً فی السوق» چون سوق با زمین و هوایش بر زید احاطه دارد.

اعتبار ظرفیت در کل و جزء

مثلا در رابطهٔ جزء و کل، کل به منزلهٔ ظرف جزء اعتبار می‌شود؛ مثل اینکه می‌گوییم «قرائت در نماز» یا «رکوع در نماز». نماز مجموعی از امور است و از باب اینکه هر کلی به نحوی بر اجزاء خودش احاطه دارد و مشتمل بر آنهاست، اینجا اعتبار ظرفیت می‌شود[۱]. در کل و جزء، جزءْ مظروف اعتبار می‌شود و کلْ ظرف.

اعتبار ظرفیت در کلی و جزئی

در کلی و جزئی هم همین ظرفیت اعتبار می‌شود، خصوصا اگر مثل نوع و جنس باشند؛ مثلا می‌گوییم انسان داخل در حیوان است و حیوان بر انسان و غیر انسان احاطه دارد. حتی شیخ اشراق که علاقهٔ خاصی به عوض کردن الفاظ و اصطلاحات و جعل اصطلاح جدید دارد، به جای «کلی» لفظ «محیط» را به کار می‌برد. هر جنسی بر انواع خودش احاطه دارد و هر نوعی هم بر افراد خودش احاطه دارد. پس افراد به منزلهٔ مظروفند و انواع به منزلهٔ ظروف، و نیز انواع به منزلهٔ مظروفند و اجناس به منزلهٔ ظروف. و حال آنکه اگر درست حساب کنیم می‌بینیم آنچه در باب کلی و جزئی است عکس آن چیزی است که در باب کل و جزء است؛ چون هر کلیِ جنسی جزء نوع است و هر کلیِ نوعی جزء فرد است[۲]؛ یعنی هر جزئی کلِ کلی است و هر کلی جزءِ جزئی است. و لهذا به جزئی می‌گویند جزئی (یعنی: المنتسبُ الی الجزء و هو الکلی) و به کلی می‌گویند کلی (یعنی: المنتسبُ الی کله و هو الجزئی).

پس مسألهٔ فیئیت اختصاص به [ظرفیت] مکانی ندارد، در غیر ظرفیت مکانی مثل جزء و کل و جزئی و کلی نیز گفته می‌شود و خلاصه در هرجا که یک نحو شمولی در کار باشد، فیئیت به کار می‌رود.

کاربرد دیگر فیئیّت

مثال دیگر: اگر ده نفر انسان داشته باشیم، اینها متصف به صفت عشریت می‌شوند و می‌گوییم اینها در عشره وجود دارند. البته اینکه می‌گوییم «اینها در عشره وجود دارند» نه

---

۱. این مطلب نسبت به تمام اجزاء صادق است حتی جزء اول و آخر؛ در اینجا لازم نیست جزء جزء وسط باشد تا محاط به دو جزء دیگر باشد.
۲. این مطلب را در شمسیه خوانده‌اید.

به این معنا که هر فرد از اینها در کل وجود دارد، که همان جزء و کل بشود، بلکه به این معنا که مجموع اینها به اعتبار عشریتشان [در عشره وجود دارند.] در اینجا عشریت به صورت یک امر شامل و محیط اعتبار می‌شود. شیخ چنین اعتباری را بیان کرده، گرچه شاید در عرف چنین چیزی شایع و رایج نباشد.

چرا زمان، ظرف برای اشیاء تلقی می‌شود؟

حال می‌خواهیم ببینیم این فیئیت چرا در مورد زمان به کار برده می‌شود؟ اینجاست که گویا مقداری در توجیه مطلب به تکلف افتاده‌اند. به نظر می‌رسد این مطلب، طبق بیانی که الان عرض کردم، توضیح ساده‌ای دارد و این تمحلاتی که شیخ مرتکب شده و مرحوم آخوند هم نقل می‌کند، چندان ضرورتی ندارد. ما می‌گوییم: علت اینکه عرف در مورد زمان هم «فی» را به کار می‌برد همان احاطهٔ زمان است. عرف وقتی که هر حرکت یا ذی حرکتی را به زمان نسبت می‌دهد، این طور نیست که مقصودْ زمان خود آن حرکت یا ذی‌حرکت باشد ـ که این آقایان بیشتر برای توجیه این مطلب در تمحل افتاده‌اند ـ بلکه زمانی را که عرف درک می‌کند همان زمان عمومی مشترک است که به قول قدما همان حرکت شبانه‌روزی فلک است و به قول مرحوم آخوند همان حرکت جوهری فلک است و به قول آقای طباطبائی همان حرکت جوهریهٔ مشترک میان همهٔ اشیاء است که هرکسی در عمق وجدان خودش آن استمرار را احساس می‌کند. آقای طباطبائی می‌گویند: هرکسی در درون خودش یک استمرار ذاتی احساس می‌کند که همان احساس حرکت جوهری است که اسمش می‌شود «زمان». هر حادثه‌ای انسان می‌بیند، در درون این استمرار قرار گرفته؛ یعنی این استمرار، قبل از این حادثه هم بوده و بعد از این حادثه هم خواهد بود. انسان می‌بیند همان طور که جسمش در درون مکان قرار گرفته، یعنی چیزی از نوع اجسام بر آن احاطه پیدا کرده است که اسمش شده مکان این جسم، در قطعه‌ای از زمان نیز وجود دارد؛ یعنی یک استمراری بر او احاطه دارد که قبل از او بوده، بعد از او هم خواهد بود و با او هم هست. وجدان هرکسی حتی اگر عقلش به حرکت جوهری هم نرسد، این استمرار را درک می‌کند.

پس به این علت است که در هر زبانی زمان را هم مانند مکان ظرف تشخیص می‌دهند و با لفظ «فی» بیان می‌کنند. ولی شیخ حرف دیگری گفته است و مرحوم آخوند هم روی مبنای خودش به حرف شیخ اشکال می‌کند، گو اینکه مرحوم آخوند این بیانی که

ما کردیم نمی‌کند. ولی شیخ چون قائل به حرکت جوهریه نیست، حق دارد در این اشکالات بیفتد و شیخ و هرکسی که قائل به حرکت جوهریه نیست این گرفتاری را دارد.

بیان شیخ در این باب

شیخ، اول این مطلب را بررسی می‌کند که اشیاء به چه اعتبار زمانی‌اند. او می‌گوید شیء از آن جهت در زمان واقع می‌شود که در او تقدم و تأخری فرض شود و آینده و گذشته‌ای در آن وجود داشته باشد[۱]. بعد گفته است: اشیاء به بعضی جهاتْ تقدم و تأخر دارند و به بعضی جهات تقدم و تأخر ندارند و زمانی بودنشان به اعتبار آن جنبه‌های تقدم و تأخر داشتنشان است.

بیان حرف شیخ این است: این جسمی که الان در اینجا قرار گرفته اگر خود آن را در نظر بگیریم، در زمان نیست و معنی ندارد در زمان باشد؛ چون حرکت ندارد و وقتی حرکت نداشت در زمان نیست. گرچه این شیء در ذات خودش حرکت ندارد ولی از باب اینکه یک حرکتهای عرضی پیدا می‌کند می‌گوییم این شیء در زمان است. مثلا این کتاب، اول دارای کیفیتی بوده، بعد کیفیتش تغییر کرد، نو بود کهنه شد، یا اول مثلا در کارخانهٔ کاغذسازی بود، بعد نقل مکان کرد به چاپخانه و بعد به صورت این کتاب درآمد و بعد در آن خانه و این خانه برده شد. شیخ می‌گوید: اگر ما می‌گوییم این جسم در زمان است، به اعتبارِ عوارضش است که آن عوارض از نوع حرکتند و در آنها تقدم و تأخر است. بودن این کتاب در کارخانه قبل از بودنش در چاپخانه است و بودنش در چاپخانه قبل از بودنش در کتابفروشی است و بودنش در کتابفروشی قبل از بودنش در منزل شماست و بودنش در منزل شما قبل از بودنش در اینجاست. پس اینکه این جسمْ زمانی است، به اعتبار یک سلسله اعراض و عوارضی است که از نوع حرکتند و در آنها تقدم و تأخر است، و الّا به اعتبار ذات خودش، در زمان واقع نیست.

ردّ قول شیخ

در باب حرکت جوهریه برهانی را از اواخر جلد هفتم **اسفار** نقل کردیم و گفتیم این برهان

---

۱. راست می‌گوید؛ اگر در شیء تقدم و تأخر و گذشته و آینده‌ای فرض نشود «در زمان بودنش» غلط است.

دلیلی بر بطلان نظریهٔ امثال شیخ است. آنجا مرحوم آخوند حرفی بسیار عالی دارد. می‌گوید: شما می‌گویید اگر این حرکاتِ عرضی نباشد زمان از بین می‌رود. اگر فرض کنیم یک دفعه یک «ایست» به عالم بدهیم که تمام این حرکات عرضی متوقف شوند، خورشید و ماه و ستاره سرجای خود بایستند و همه چیز میخکوب شود، آیا دیگر زمانی وجود نخواهد داشت؟! بنا بر قول شیخ باید گفت دیگر زمان وجود ندارد، و حال آنکه هرکسی به وجدان خودش این مطلب را احساس می‌کند که اگر بخواهد زمان وجود نداشته باشد، باید عالم وجود نداشته باشد؛ نمی‌شود عالم وجود داشته باشد و زمان وجود نداشته باشد. این گونه نیست که چون فلک به دور عالم حرکت عرضی می‌کند و چون این تغییرات عرضی پیدا می‌شود، چون گیاه رشد می‌کند و زمین حرکت می‌کند و انسانها حرکت می‌کنند، چون نوها کهنه می‌شوند و کهنه‌ها نو می‌شوند و تغییرات کمّی و کیفی پیدا می‌شود، زمان هست و اگر این تغییرات عرضی نباشد زمان به کلی منتفی می‌شود؛ این طور نیست.

پس شیخ بر اساس چنین نظری چنین حرفی زده. آنوقت ناچار بوده نسبت دادن اشیاء به زمان را به شکلی توجیه کند. حاجی این طور توجیه می‌کند که همان طور که با وحدت، کثرت اعداد به وجود می‌آید، با «آن» نیز کثرت زمان به وجود می‌آید.

جواب این است که میان رابطهٔ «آن» و زمان و رابطهٔ وحدت و عدد تفاوت از زمین تا آسمان است. وحدتْ آن چیزی است که با آن، عدد به وجود می‌آید، یعنی از تکرار وحدت عدد به وجود می‌آید، ولی خود شما گفتید که از تکرار «آن» زمان به وجود نمی‌آید. پس نسبت «آن» به زمان با نسبت وحدت به اعداد متفاوت است.

یا این که: نسبت تقدم و تأخر به زمان از قبیل نسبت زوجیت و فردیت به اعداد است؛ یعنی همان طور که زوجیت و فردیت مبیّن کثرت اعداد است، این هم مبیّن کثرت [زمان] است.

اینها حرفهایی بی سر و ته است که چون اصلش اشتباه بوده به این توجیهات مبتلا شده‌اند. مرحوم آخوند بعد از اینکه این حرفها را نقل می‌کند، بدون اینکه به آنچه ما گفتیم اشاره کند، می‌گوید حق این است که این حرفها درست نیست چون بعضی از اشیاء در آنها زمان هست به اعتبار بعضی از اشیاء دیگر. اما حق همان است که ما گفتیم؛ زمان بر تمام شراشر عالم حکمفرماست چون طبیعت در ذات خودش متغیر و متحرک است. اگر ما می‌گوییم «حرکت در کم، حرکت در کیف» چنین نیست که وجود کیف یک چیز باشد و وجود حرکت کیف چیز دیگری باشد و وجود زمان چیز سومی باشد، بلکه اینها یک

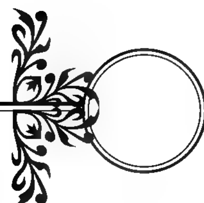
وجودند، یک وجود سیال. این وجود سیال به اعتباری وجود کیف است، به اعتباری وجود حرکت است و به اعتباری وجود زمان. یعنی عروض حرکت برای مسافت و عروض زمان برای حرکت، عروض تحلیلی عقلی است نه عروض عینی. این مطلب، مطلب بسیار عالی و شامخی است.



متن اسفار

(همراه توضیحات استاد هنگام تدریس)





فصل ۳۳

فی ربط الحادث بالقدیم

قد تحیّرت أفهام العقلاء من المتکلمین و الحکماء و اضطربت أذهانهم فی ارتباط الحادث بالقدیم. و الذی هو أسدّ الأقوال الواردة منهم و أقرب من الصواب هو قول من قال[۱]: إنّ الحوادث بأسرها مستندة إلی حرکة دائمة دوریة. و لا یفتقر هذه الحرکة إلی علّة حادثة لکونها[۲] لیس لها بدوٌ زمانی، فهی دائمة باعتبار و به[۳] استندت إلی علة قدیمة، و حادثة باعتبار و به کانت مستند الحوادث[۴].

فإن سئلنا[5] عن کیفیة استغناء اعتبارها الحادث من حدوث علة مع أنا حکمنا

۱. مرحوم آخوند اینجا بیان نکرده است که چرا علت حادث باید حادث باشد، بلکه فقط در مقام جواب [اشکال ربط حادث به قدیم] برآمده است.

۲. بیانِ این است که چرا حرکت دائمهٔ دوریّه، علت حادث نمی‌خواهد.

۳. یعنی به این اعتبار.

۴. یعنی از آن جهت که قدیم است معلول قدیم است و از آن جهت که حادث است علت حوادث است.

۵. اشکال این است که اگر دو حیثیت دارد پس ممکن است کسی بگوید هر حیثیتش حکم

←

حکماً کلیاً إنّ کل حادث فله علة حادثة، قلنا[۱]: المراد بالحادث الذی هو موضوع هذه القضية هو الماهية التی عرض لها الحدوث من حيث هی معروضة له، و الحركة ليست كذلک بل هی حادثة لذاتها بمعنی أنّ ماهيتها الحدوث و التجدد؛ فإن كان ذلک الحدوث و التجدد ذاتياً لم يكن مفتقراً الی أن يكون علته حادثة[۲]، و نحن اذا رجعنا إلی عقولنا لم نجدها جازمة بوجوب حدوث العلة إلّا للمعلول الذی يتجدّد[۳]، أمّا المعلول الذی هو نفس ماهيّة التجدّد و التغيّر فلانجدها[۴] تحكم[۵] عليه بذلک الاّ[۶] إذا عرض له تجدّد و تغيّر زائدان عليه كالحركة الحادثة بعد أن لم يكن، بخلاف المتّصلة الدائمة[۷].

و[۸] حدوث العلة التی يفتقر إليه المعلول الحادث لايلزم أن يكون حدوثاً زائداً و إلّا[۹] لم يصحّ استناد الحوادث إلی الحركة الدائمة.

← علی‌حده دارد؛ حیثیت قدیمش علتش قدیم است و حیثیت حادثش باید علتش حادث باشد.

۱. جواب این است: نمی‌خواهیم بگوییم حرکت دائمهٔ دوریّه در خارج دو حیثیت دارد، بلکه می‌خواهیم بگوییم چیزی است که ذاتش عین حدوث است؛ یعنی حدوث، ذاتی اوست نه اینکه عارض بر او شده باشد.

۲. الذاتیّ لایعلّل. حرکت یعنی حدوث تدریجی؛ علتْ حدوث تدریجی را «ایجاد» می‌کند، نه اینکه حدوث تدریجی را حدوث تدریجی بکند.

۳. یعنی معلولی که تجدد عارضش باشد، نه معلولی که تجدد عین ذاتش باشد.

۴. ضمیر به «عقول» برمی‌گردد.

۵. «تحکم» صحیح است نه «نحکم».

۶. یعنی مگر اینکه باز در حرکت هم حرکتی باشد که تغیر بر آن عـارض بشـود؛ مـثل حرکتهای حادث که بدو زمانی دارند.

۷. روی این کلمه بعدا بحث خواهیم کرد.

۸. مطلب جدیدی است که باید از سر سطر شروع شود. این مطلب جواب این سؤال مقدر است که: «شما گفتید حرکت دو جنبه دارد، از آن جنبه که قدیم است معلول علت قدیم است و از آن جنبه که حادث است علت نمی‌خواهد چون حدوثْ ذاتی اوست؛ حال آیا آنجا که می‌گوییم علت حادث باید حادث باشد، مقصودمان این است که علت هر حادثی که حدوث عارضی اوست باید حادثی باشد که حدوث عارضی اوست، یا مانعی ندارد که علت حادثی که حدوث عارضی اوست حادثی باشد که حدوث ذاتی اوست؟». در اینجا آخوند می‌گویند: دومی درست است.

۹. اینجا مرحوم آخوند تعبیری کرده که ظاهرش مصادره بر مطلوب است. حاجی توضیح ←

فالحاصل أنّ كلّ واحد من التغيّرات ينتهى إلى شيء ماهيّته نفس التغيّر و الانقضاء، فلدوام الحدوث و التجدّد لم يكن علّتها حادثة، ولكونها نفس التغيّر صحّ أن يكون علّة للمتغيّرات، و الماهيّة التى هى التغيّر هى الحركة و لهذا عرّفها قوم بأنّها هيأة يمتنع ثباتها لذاتها[۱] انتهى.

أقول هذا الكلام و إن اندفعت به إشكالات كثيرة لكنّه فيه بعد خلل كثير.

الاول: انّ الحركة أمر نسبى ليس لها فى ذاتها حدوث و لا قدم إلّا بتبعية ما أضيفت إليه[۲]، إذ معناها كما مرّ خروج الشيء من القوّة إلى الفعل شيئاً فشيئاً[۳]، فبالحقيقة[۴] الخارج من القوة إلى الفعل ذلك الذى[۵] فيه الحركة، و الحركة هى تجدد المتجدد و حدوث الحادث بما هو حادث.

الثانى* أنّ الحركة لكونها أمراً بالقوّة لايمكن تقدّمها على وجود حادث موجود بالفعل، و الكلام فى العلّة الموجبة للشيء، و العلّة الموجبة له يجب أن تكون موجودة معه. فالموجود الحادث يفتقر إلى سبب حادث يكون موجوداً معه زماناً متقدّماً عليه طبعاً و يجب أن يكون وجوده أقوى من وجود معلوله و الحركة ليست موجودة بالفعل.

الثالث: أنّ كلام هذا القائل يدلّ على كون الحركة الدوريّة دائمة الذات باعتبار و بذلك الاعتبار مستندة الى العلّة القديمة، و هذا غيرصحيح، إذ الأمر التجدّدى البحت ليس له بقاء أصلا فضلاعن كونه قديماً. و أمّا الماهيّة الكليّة فهى غيرمجعولة و لا جاعلة فلا عبرة باستمرارها كما سبق.

← مى‌دهد كه اين، نقص در عبارت است و آخوند مى‌خواهد بگويد اين طور نيست و الّا ما قائل به آن نمى‌شديم. در واقع آخوند دليل مطلب را ذكر نكرده است.

۱. يعنى ثبات برايش امتناع دارد و اين امتناع هم ذاتى اوست.

۲. چون از معقولات ثانيه است.

۳. يا به تعبيرى كه ما از خارج گفتيم و خود مرحوم آخوند در جاى ديگر گفته‌اند: حركت عبارت است از حدوث تدريجى.

۴. يعنى در حقيقت آنچه كه وجود دارد «الخارج من القوة الى الفعل» است كه حركت در او واقع مى‌شود، نه خروج از قوه به فعل؛ خود «خروج» مفهوم انتزاعى است؛ مثل مسألهٔ حدوث، كه آن چيزى كه وجود دارد حادث است، نه حدوث؛ حدوث منتزع است از وجود حادث و عدم قديم.

۵. كه همان مقوله باشد.

* [نوار عبارت خوانى اشكال دوم و سوم، موجود نيست.]

الرابع: أنّا قد برهنّا على أنّ جوهر الفلک بصورته الطبيعية الوضعية غير باق بشخصه، و كذا ما فيه من الأجرام الكوكبيّة و غيرها، و علّة الحركة و موضوعها الجسم الشخصي و هو غير قديم، فقوله «علتها قديمة» غيرصحيح[۱]. و كذا قوله «انها غير مفتقرة إلى علّة حادثة» غير صحيح أيضاً[۲و۳].

فالحقّ الحقيق بالتصديق أنّ الأمر المتجدّد الذات و الهويّة هو نحو وجود الطبيعة الجسمانيّة التى لها حقيقة عقليّة عند الله[۴] و لها هويّة اتصاليّة تدريجيّة فى الهيولى التى هى محض القوّة و الاستعداد. و هذه الطبيعة و إن لم يكن ماهيّتها ماهيّة الحدوث لكن نحو وجودها هو التجدّد و الحدوث[۵]، كما أنّ الجوهر ماهيّته فى الذهن غير مستغنية القوام عن الموضوع[۶] و وجوده فى الخارج مستغنى القوام عنه، فقد يكون للوجود نعت لايكون للماهية إذا جرّدت عن اعتبار الوجود[۷]، و كما[۸] أنّ وجود الشيء متفاوت الحصول بنفسه فى الأشياء بالأشدّية و الأضعفية و ماهيته ليست كذلک[۹]، فكذلک

---

۱. می‌گوید: جوهر فلک خودش متغیر غیرباقی است، پس اینکه شما گفتید «حرکت فلک دائم است و علت این حرکتْ قدیم است» درست نیست؛ چون علت این حرکت جوهر فلک است و جوهر فلک قدیم نیست.

۲. یعنی: و وقتی که علت حرکت فلک قدیم نشد، قهرا اینکه شما می‌گویید «حرکت نیازمند به علت حادث نیست» نیز درست نیست. حرکت نیازمند به علت حادث است که همان فلک است.

۳. حاجی به این مطلب آخوند ایرادی گرفته که هیچ وارد نیست. او می‌گوید «درست است، علت قریب چنین است که شما می‌گویید، ولی علت بعید که خداوند است قدیم است». به حاجی می‌گوییم: بحث ما در ربط حادث به قدیم است و در این بحث باید حرکت را با علت مباشرش در نظر بگیریم، اینکه علت غیرمباشر قدیم باشد اشکال ربط حادث به قدیم را حل نمی‌کند.

۴. این «حقیقة عقلیة عند الله» را بعدا توضیح می‌دهیم.

۵. یعنی اگر ما می‌گوییم «حدوث تدریجی ذاتی طبیعت است» نمی‌خواهیم بگوییم ذاتی ماهیتش است، بلکه می‌خواهیم بگوییم ذاتی وجودش است.

۶. هر امر ذهنی عَرَض است بر موضوع، طبق قول قدما.

۷. یعنی پس مانعی ندارد حکم ماهیت غیر از حکم وجود باشد.

۸. مثال دیگری است برای اینکه حکم وجود با حکم ماهیت فرق می‌کند.

۹. اشدیت و اضعفیت متعلق به وجود است نه ماهیت.

بعض الوجودات تدريجيّ الهويّة بذاته لابصفة عارضة[۱] إلّا بحسب الاعتبار و التحليل[۲] و ليست ماهيته كذلک؛ کوجود الطبيعة المحصلة للأجرام المادية، فهذا الوجود لقصور هويّته عن قبول الدوام الشخصی لايكون إلّا متدرّج الحصول.

لست أقول[۳]: إنّ ماهيته تقتضی التجدّد و الانقضاء مع قطع النظر عن أمر زائد عليها، حتی يستشکل أحد فيه بأنّا قد نتصوّر طبيعة من الطبائع الجسمانيّة بماهيتها و لايخطر ببالنا التجدّد و الانقضاء و الحدوث كما لايخطر ببالنا الدوام و البقاء لها، فکيف يکون من الصفات الذاتية أو المقوّمة لها[۴]؟ و ذلک لأنّ مبنی ما أورده علی الاشتباه بين ماهية الشیء و وجوده، لأنّ حقيقة الوجود لاتحصل فی الذهن[۵] لما عرفت مراراً من أنّه متشخّص بذاته[۶] و کلّ ما يحصل فی الذهن يقبل الاشتراک و العموم[۷]، فلو حصل

---

۱. يعنی تدرج عين ذاتش است، نه اينکه به اعتبار يک امر عرضی تدرج داشته باشد.
۲. همان مطلبی که در فصل ۱۲ گفتيم، که اختلاف حرکت و متحرک در باب جوهر اختلاف تحليلی است نه اختلاف عرضی. بنابراين در باب جوهر حرکت عين متحرک است و در غير جوهر حرکت و متحرک دو چيز است.
۳. اين، مطلب جديدی نيست بلکه تکرار همان مطلب است. چون اين احکامِ وجـود را [برای اولين بار] ايشان بوده که بيان کرده، برای اينکه با احکام ماهيت اشتباه نشود مرتب اين مطلب را تکرار می‌کند.
۴. مستشکل می‌گويد: ما وقتی مثلا انسان را تصور می‌کنيم، نه حدوث در ذهنمان می‌آيد نه بقاء، پس معلوم می‌شود نه حدوث ذاتی انسان است نه بقاء.
۵. جواب اين است: آنچه که شما می‌گوييد، در ماهيت انسان درست است ولی در وجود درست نيست. حقيقت وجود اصلا به عالم ذهن نمی‌آيد و آنچه که در ذهن می‌آيد، از قبيل مفاهيم و معانی کليه و ماهيت است. وجود عين خارجيت است، پس حصول وجود در ذهن به اين معناست که شیء خارجی با خارجيتش در ذهن بيايد؛ يعنی خارج عين ذهن بشود و ذهن عين خارج بشود، يا به قول ايشان (در دنبالۀ عبارت) جزئی عين کلی بشود و کلی عين جزئی.
۶. يعنی تشخص عين ذات وجود است.
۷. اين يکی از مطالب خوبی است که مرحوم آخوند بيان کرده‌اند. معمولا در منطق می‌گويند «آنچه در ذهن می‌آيد يا جزئی است يا کلی (المفهوم ان امتنع فرض صدقه علی کثيرين فجزئی و الا فکلی)»، ولی شيخ گفته است: در واقع و نفس‌الامر هر مفهوم جزئی هم کلی است و اگر قابل انطباق بر کثيرين نيست، از اين باب نيست که مفهوم اباء دارد، بلکه از اين جهت است که در واقع و نفس‌الامر يک مصداق بيشتر ندارد؛ مثلا مفهوم زيد اباء ندارد

←

الوجود متمثلا فی الذهن لکان الجزئیّ کلیّاً[1] و الخارج ذهناً و الوجود ماهیة، و الکلّ ممتنع.

تنبیه فیه تنویر[2]

و اعلم أنّ کثیراً من الموجودات لیس معقوله مماثلا لمحسوسه أو متخیّله و ذلک مثل الزمان و الحرکة و الدائرة و القوّة، فإنّ هذه الاشیاء لیست معقولاتها کمحسوساتها و متخیّلاتها، و کذلک المقادیر و التعلیمیّات کالجسم التعلیمی، فإنّ نحو وجوده عبارة عن خصوص المقدار المساحی سواءٌ کان فی مادّة و طبیعة مخصوصة أو کان فی الخیال منفصلا عن مادّة و طبیعة مخصوصة لیس له حظّ من الوجود المعقول، إذ کل معقول فهو کلیّ، و الکلیّ لا یکون ممتدّاً متقدّراً و لا فی ممتدّ متقدّر؛ فالمعقول من المقدار لیس مقداراً و لا ذا مقدار و لا ذا تقدیر، أی لا یحمل علیه مفهوم المقدار حملا شایعاً صناعیّاً. و من هذا القبیل کثیر من الموجودات المادّیة مما لیس له معقول مطابق لموجوده. و إن سئلت الحقّ فجمیع الموجودات الشخصیّة للصور الجسمانیّة الخارجیّة بسیطة کانت أو مرکّبة مما لا مطابق لها فی العقل، لأنها هویّات شخصیّة لاتحمل الشرکة، و ما فی العقل امور کلیّة یحتمل الشرکة فکذلک الهویّة الصوریّة التدریجیّة للطبائع الجسمانیّة، و ذلک لأنّ الصور المنوّعة للأجرام التی هی مبادئ لفصولها الذاتیّة بالحقیقة وجودات متجدّدة لاماهیّة لها من حیث هی إنّیّات دائرة متجدّدة، نعم ینتزع منها مفهومات کلیة تسمّی بالماهیات، و بالحقیقة هی لوازم لتلک الوجودات و إن کانت ذاتیات للمعانی المنبعثة عنها کما عرفت. و نحن سنقیم البرهان فی هذا الکتاب علی أنّ الصّور المنوّعة للجواهر لیست داخلة تحت أجناس مقولة الجوهر و لا تحت شیء من مقولات الأعراض بل إنّما هی هویّات وجودیّة غیر مندرجة بالذات تحت جوهر و لاکمّ و لاکیف و لا غیرها من

← از اینکه بر افراد کثیره منطبق شود و اگر به فرض محال زید در خارج کثیر بود مفهوم زید بر آن افراد صدق می‌کرد. بنابراین مفهوم از آن جهت که مفهوم است مساوی است با عموم. البته مفاهیم از جهت عمومیت فرق می‌کنند، گاهی مفهومی مثل زید است و گاهی اعم است، مثل مفهوم انسان.

۱. چون جزئی بودن صفت عین است و کلی بودن صفت ذهن.

۲. عبارت این قسمت مطلب خاصی ندارد، از خواندن آن صرف‌نظر می‌کنیم.

المقولات و أجناسها و أنواعها لأنّها وجودات محضة فائضة من شئونات الحقّ الأول، و هی آثار لأشعّته العقليّة و ظلال لاشراقاته النورية.

بحث و تحصيل

و لک أن ترجع و تقول إنّ هذه الهويّات المتجدّدة المسمّاة بالصور النوعيّة و الطبائع الجرميّة کيف صدرت عن مؤثر قديم؟ فإن[1] صدرت من غير قابل مستعدّ إياها لزم أن يکون تلک الصور صوراً مفارقة فتکون عقليّة لامادّيّة، و هذا مع استحالته يستلزم خلاف المفروض[2] و التناقض[3]، إذ التجدد ينافی الوجود المفارقیّ، و إن صدرت عنه فی قابل مستعدّ فإن کان القابل حادثاً يلزم توقّفه علی قابل آخر و قوّة استعداديّة سابقة و هکذا يتسلسل إلی لانهاية[4]. و إن کان قديماً فإمّا أن يکون ذاته بذاته أو ذاته بما يلزم ذاته کافية فی القبول فتکون الصورة ثابتة أيضاً لامتجدّدة و المفروض إنها متجدّدة[5]، و إن لم يکف ذاته و لا مع أمر لازم لذاته للقبول بل لابدَّ فيه من استعدادات لاحقة

---

۱. چهار فرض بيان می‌کند: اول: بدون قابل، دوم: با قابل حادث، سوم: با قابل قديمی که ذاتش برای صورت کافی باشد، و فرض چهارم: با قابل قديمی که ذاتش کافی نيست.

۲. اگر هيچ قابلی فرض نشود آنوقت فرقی ميان مجرد و مادی نيست، و علاوه بر اين خلاف فرض هم هست؛ چون فرض اين است که بحث ما در طبيعت مادی جوهری است.

۳. چرا تناقض؟ چون فرض ما در وجود متجدد است و تجدد با مفارق بودن تناقض دارد. وجود مفارق يعنی آن که هيچ بعدی ندارد، نه بعد تجددی و نه غير تجددی.

۴. همان طور که حاجی توضيح داده‌اند مقصودْ تسلسل از ناحيهٔ قابل است نه از ناحيهٔ استعداد سابق. در اينجا استعداد سابق هم باز مسبوق به استعداد ديگری است ولی تسلسل در آن، تسلسل تعاقبی می‌شود و حکما تسلسل تعاقبی را محال نمی‌دانند. اما از نظر قابل که باز قابل چون حادث است بايد در زمان حاضر قابلی داشته باشد، تسلسل در امور مجتمع لازم می‌آيد، که حکما آن را محال می‌دانند. البته عبارات مرحوم آخوند مقداری موهم است ولی توضيح حاجی درست است.

۵. [يعنی] باز لازم می‌آيد صورت مجرد باشد نه مادی؛ چون معنای اينکه قابل به تمام وجودش در قديم وجود دارد، اين است که قابل اين مرتبه در قديم وجود داشته و قابل آن مرتبه هم در قديم وجود داشته، پس همهٔ مراتب بايد با هم وجود داشته باشند؛ اگر همهٔ مراتب با هم وجود داشته باشند ديگر اين، متجدد نيست بلکه قديم است و مجرد است (حاجی هم همين طور تقرير کرده است.)

متجدّدة[۱] فیلزم علیک الاعتراف بقدم المادّة[۲] و لزوم التسلسل فی المتعاقبات[۳] و أنت بصدد حدوث العالم بجمیع ما فیه، بل یلزم علیک قدم کلّ مادة مصوّرة بصورة من النوعیات الصوریة فیکون عدد الأشخاص القدیمة عدد الأنواع الصوریّة[۴]. علی أنّ الکلام عائد فی حصول کلّ استعداد خاصّ جزئیّ[۵] لما مرّ أنّ ما بالقوة متقوم بما هو بالفعل مفتقر إلیه، فإنّ الاستعداد الخاصّ إنّما یحدث بصورة بالفعل سابقة علیه بالطبع لا بالزمان لأنّها علّة موجبة له بالذات لامعدّة له[۶و۷].

---

۱. شق چهارم این است: [صور] قدیم باشد ولی ذاتش یا امر لازم ذاتش برای قبول کافی نباشد، بلکه استعدادهای متلاحقی لازم باشد.
۲. اشکال اول در شق چهارم این است که لازم می‌آید ماده قدیم باشد و حال آنکه شما در حرکت جوهریه می‌خواهید ثابت کنید که ماده هم قدیم نیست.
حاجی در اینجا می‌گوید: عین همین اشکال در فرض سوم هم بود و علی‌القاعده مرحوم آخوند درآنجا هم باید این اشکال را ذکر می‌کرد. پس در شق سوم علاوه بر اینکه لازم می‌آمد صورت ثابت باشد نه متجدد، لازم می‌آید ماده قدیم باشد.
۳. امور متعاقبه همان استعدادهای متلاحقه می‌باشند. همان طور که حاجی یادآوری کرده‌اند ایشان این «لزوم تسلسل در متعاقبات» را بر مبنای متکلمین گفته‌اند؛ یعنی چون طرف ایشان متکلمین‌اند و آنها تسلسل در متعاقبات را محال می‌دانند ایشان این مطلب را بیان کرده‌اند و الّا خود مرحوم آخوند تسلسل در متعاقبات را محال نمی‌داند. اصلا گویا جملهٔ «و لزوم التسلسل فی المتعاقبات» جملهٔ معترضه است، چون بعد می‌گوید «و انت بصدد حدوث العالم بجمیع مافیه» و این جمله به جملهٔ «فیلزم علیک الاعتراف بقدم المادة» می‌خورد. (شاید هم این جملهٔ «و انت...» اضافه شده باشد.)
۴. یعنی بلکه به عدد انواع صوری باید مادهٔ قدیم داشته باشیم.
۵. می‌گوید: «شما گفتید ماده ذاته بذاته کافی نیست بلکه استعدادها آناً فآناً حادث می‌شود»، خوب ما به آن استعدادهای حادث نقل کلام می‌کنیم و می‌گوییم: این استعدادها چرا حادث شدند؟ آیا علتشان قدیم است یا حادث؟ اگر علتشان حادث باشد تسلسل لازم می‌آید و اگر قدیم باشد باز اشکال لازم می‌آید.
۶. یعنی استعداد را با استعداد قبل نمی‌شود توجیه کرد، چون استعداد قبل علت معده است. استعداد را به حکم اینکه حادث است باید به یک علت مقارن و علت ایجادی توجیه کرد و وقتی علت ایجادی لازم باشد اشکال به این صورت عود می‌کند: این علت ایجادی ـ که علت تامه است ـ باید حادث باشد و حدوثش هم مقارن با حدوث این استعداد باشد و باز این علت، علتش باید حادث و مقارن خودش باشد الی غیر النهایة.
۷. تا اینجا بیان اشکال بود.

فنقول لک إنّ ما أسلفناه من الکلام یفی بحلّ هذه الشبهة و نظائرها[۱]، فإنّ المادّة القابلة إن کانت هیولی أُولیٰ فوحدتها وحدة جنسیة لا وحدة عددیة[۲] لأنّ معناها الجوهر بالقوّة[۳]، و الجوهریّة لاتوجب تحصّلا نوعیّاً[۴]، و القوة عدمیّة یتحصّل بما هی قوّة علیه[۵] فیکفی فی تحصّلها بما هی هی لحوق أیّة صورة کانت[۶]. و إن کانت مادة أُخری فهی أیضاً من حیث کونها مادّة حکمها حکم الهیولی الأُولیٰ[۷]؛ فإنّ جهة القوّة و النقص راجعة إلی معنی واحد[۸] فهی أیضاً إنما تتحصّل و تتقوّم بالصورة المقترنة بها إلّا أنّ تحصّلها أتمّ من تحصّل الهیولیٰ الأولیٰ لأنّه تحصّل بعد تحصّل سابق[۹]، و کلُّ صورة یتحصل بها مادّة فتلک الصورة أقدم ذاتاً من مادّتها من جهة حقیقتها الأَصلیّة[۱۰] و أمّا

---

۱. راست می‌گوید، مطلب را به طور متفرقه بیان کرده است.
۲. یعنی اگر مقصودت از مادهٔ قابل ماده اُولیٰ است (یعنی اگر همهٔ صورتها را در یک طرف قرار داده‌ای و در طرف دیگر مادهٔ اُولیٰ را) و می‌خواهی بگویی مادهٔ اُولیٰ قدیم است، می‌گوییم مادهٔ اُولیٰ اصلا چیزی نیست و شخصیتی ندارد و در عالم خارج اثنینیتی با صورت ندارد که بحثی از قدم یا حدوث آن بشود. به عبارت دیگر ما هیچ کدام از آن چهار شکلی را که شما گفتید، در مورد هیولای اُولیٰ قبول نمی‌کنیم، چون هر چهار شکل بر این اساس بود که قابلْ واقعیتی جدا از واقعیت صورت داشته باشد و وقتی قابل واقعیتی جدا از مقبول نداشته باشد هیچ یک از این چهار شقّ درست نیست.
۳. جوهر بالقوه به عدم برمی‌گردد.
۴. جوهریت جنس است و بما هو هو موجب نوعیت نمی‌شود.
۵. قوه یک امر عدمی است که از نقص پیدا می‌شود و تحصلش به مبنیّ‌علیه‌اش می‌باشد.
۶. پس تحصّل و وجودِ [هیولای اُولیٰ] تابع تحصّل صورتش می‌باشد و حکم علی‌حده ندارد.
۷. یعنی: و اگر مقصود شما مادهٔ ثانیه و آن جنبهٔ کثرتی است که انسان می‌بیند و می‌گوید «هیولای متلبّس به یک صورت، ماده است برای صورت دیگر»، این مادهٔ ثانیه هم باز تحلیل می‌شود به مادهٔ اُولیٰ و صورت، و تحصّلش به خودش نیست بلکه به صورتی است که مقترن به اوست.
۸. یعنی همان هیولای اُولیٰ.
۹. هیولای ثانیه به اعتبار اینکه به صورتْ تحصل پیدا کرده تحصل اتمّی دارد، ولی تحصل اتمّش هم به تبع صورت است.
۱۰. هر صورتی که ماده به او وجود پیدا می‌کند اقوی وجوداً و اقدم وجوداً از ماده است؛ یعنی ماده در حکم، تابع صورت است و حقیقت صورت بر حقیقت ماده تقدم دارد. در

←

من جهة تشخصها المادیّ فیتحدّ بها المادّة[1] و تتعدّد بتعدّدها و تتحدّد بتحدّدها[2]. لست أقول من جهة استعدادها السابق إذ استعدادها یقابلها و لایتحد بها فی الوجود[3]؛

← یکی از فصلهای گذشته راجع به اینکه کدام یک از ماده و صورت بر دیگری تقدم دارد خواندیم که صورت به جمیع انواعِ تقدم بر ماده تقدم دارد ولی ماده به یکی از انحاء تقدم بر صورت تقدم دارد که در همان هم باز صورت بر آن تقدم زمانی دارد، یعنی ماده‌ای بر صورتی تقدم دارد و باز این صورت بر مادهٔ دیگری تقدم زمانی دارد، ولی ماده که بر صورتی تقدم زمانی دارد این تقدمْ به تبع یک صورت است؛ یعنی چون ماده به تبع صورت قبلی تحصل دارد و اصلا تحصلش به تحصل آن صورت است تقدمش هم به تقدم آن صورت است.

۱. یعنی اگر آن جنبهٔ حقیقت را در نظر نگیریم بلکه جنبهٔ تشخص مادی‌اش و خصوصیاتش را در نظر بگیریم، با ماده متحد است.

۲. در بعضی نسخه‌ها «تتجدّد بتجددها» است، که بهتر است.

۳. قبلا گفته‌ایم که «ماده» دو اصطلاح قریب به یکدیگر دارد. گاهی می‌گوییم «ماده» و مقصودمان «قابل» است از آن جهت که مقبولی دارد؛ مثلا در این جسم موجود دو حیثیت اعتبار می‌شود: یکی حیثیت قابل، که به آن می‌گوییم هیولای اُولیٰ، و دیگر حیثیت مقبول که به آن می‌گوییم صورت جسمیه. قابل و مقبول همیشه با یکدیگر وجود دارند. و گاهی هم می‌گوییم «ماده» و مقصودمان «حامل استعداد» است؛ یعنی مادهٔ متحد با استعداد مقبول نه خود مقبول. شما دانهٔ گندم را در نظر بگیرید! دانهٔ گندم دارای ماده‌ای است و صورتی. گاهی می‌گوییم این ماده، مادهٔ صورتی است که وجود دارد. در اینجا ماده به معنی قابل است؛ یعنی برای صورت گندم محلی اعتبار می‌شود که اسمش هیولای اولیٰ است و ماده در گندم با صورت گندمی در یک زمان وجود دارند. ولی گاهی می‌گوییم این گندم ماده است برای بوتهٔ گندم. اینجا مقصودمان این است که ماده در گندم حامل استعداد صورت لاحقه است. پس ماده در گندم، هم مادهٔ صورت گندمی است هم مادهٔ صورت بوته‌ای؛ مادهٔ صورتِ گندمی است به معنای اینکه قابل آن است، و مادهٔ صورتِ بوته‌ای است به معنی اینکه حامل استعداد آن است. این دو اصطلاح را نباید با یکدیگر اشتباه کرد.

اینجا مرحوم آخوند می‌گوید: اینکه ما می‌گوییم «صورت بر مادهٔ خودش تقدم دارد» مقصودمان این است که صورت بر مادهٔ قابل خودش تقدم دارد، و همچنین اینکه می‌گوییم «تحصل ماده به صورت است» مقصودمان این است که تحصل مادهٔ قابل به صورت است. پس اشتباه نکنید و نگویید چگونه ماده متقوم به صورت است در حالی که مادهٔ حامل استعداد، متقوم به صورت بعدی است؟! می‌گوید «لست اقول...» یعنی نگفتم صورت از

←

نعم ربما كان كلّ استعداد لشخص لاحق من أشخاص طبيعة مستلزماً لشخص آخر من أشخاصها سابق على هذا الشخص زماناً لا على استعداده إلّا سبقاً ذاتيّاً كما علمت من حال الهويّات المتجدّدة المتقضّية[1]. و بالجملة لايلزم ممّا ذكر قدم شيء من الهيوليات أصلاً، و قد أشرنا[2] إلى أنّ لكلّ طبيعة جسمانيّة حقيقة عند الله موجودة في علمه و هي

← جنبهٔ استعداد سابقی که در مادهٔ سابق وجود دارد، زیرا هر استعدادی با فعلیت تقابل دارد و همین قدر که فعلیت آمد استعداد از بین رفته است. پس عبارت «لست اقول...» یک استدراک است.

۱. می‌گوید بله، جایی که پای حرکت و حرکت جوهری به میان آید هر استعدادی برای شخص لاحق مستلزم شخص سابق دیگری است که با استعداد شخص لاحق اتحاد وجودی دارد. این، مطلب دیگری است و درست هم هست.

۲. اینجا مرحوم آخوند بیان دیگری دارد برای مطلبی که در جلسهٔ قبل عرض کردیم. این بیان به اعتباری دو بیان است که با یکدیگر درآمیخته است و حاجی هم در حاشیه هردو بیان را ذکر کرده‌اند. در اینجا که سخن دربارهٔ جوهر است و اینکه جوهر یک جنبهٔ ثابت دارد و یک جنبهٔ متغیر، مرحوم آخوند مطلبی را ذکر می‌کنند که اگرچه مطلب درستی است ولی باید بگوییم به تناسب ذکر شده است چون به حل اشکالاتِ اینجا ارتباط پیدا نمی‌کند. مسأله این است: ایشان که قائل به مُثُل و ربّ‌النوع است معتقد است که تمام حقایق جوهری این عالم که وجود مادی دارند یک وجود عقلانی ثابت هم دارند که نسبتش با وجود مادی، نسبت شيء و فيء و نسبت ذی‌الظلّ و ظلّ، یا به تعبیری که خود آقایان می‌کنند نسبت رقیقه و حقیقت است؛ یعنی این [حقیقت جوهری مادی] هموست، او در عین اینکه یک وجود مجرد است به نوعی عین اینهاست. وقتی می‌گوییم برای حقیقت جوهری یک مثال عقلی وجود دارد شاید اغلب این طور در اذهان بیاید که این وجود مادی در عالم طبیعت وجود دارد و مثالش در عالم ماوراء طبیعت ـ که آن را عالمی منفصل از این عالم و در جای دیگر اعتبار می‌کنند ـ وجود دارد و این دو، دو وجود منفصل از یکدیگرند، در صورتی که رابطهٔ طبیعت و ماوراء طبیعت به طور کلی این چنین دور از یکدیگر نیست و شبیه است به رابطهٔ روح با بدن (البته این تشبیه را ایشان ذکر نمی‌کنند)؛ یعنی این طبیعت مرتبه‌ای از ماوراء طبیعت است و ماوراء طبیعت مرتبه‌ای از این طبیعت است، آن، مرتبهٔ عالی این است و این، مرتبهٔ دانی آن. بنابراین، وجود عقلانی انسان همان حقیقت انسان است نه اینکه امری باشد بیرون از حقیقت انسان، و شک ندارد که آن [وجود عقلانی] ثابت است.

این، مطلب درستی است ولی اشکال ربط متغیر به ثابت را که در اینجا مطرح است حل نمی‌کند؛ یعنی در ربط متغیر به ثابت نمی‌توانیم بگوییم در جوهر یک امر ثابت وجود دارد ←

← و یک امر متغیر و آن امر ثابت مثال ماوراءالطبیعی است و... . لهذا باید گفت ایشان این مطلب را استطراداً بیان کرده‌اند.
ایشان بدون اینکه تصریح کند باز مطلب را می‌چرخاند به صورتی که حرف دیگری از آن بیرون می‌آید و آن این است: غیر از این مسأله که هر جوهری یک مثال ماوراءالطبیعی دارد، هر وجود مادی از همان جنبهٔ مادی‌اش دو وجهه دارد: وجههٔ ثابت و وجههٔ متغیر. در اینجا ذکر توضیحی لازم است: ببینید! متغیر در عین اینکه متغیر است، در نسبت مراتبش هر مرتبه‌ای از مرتبهٔ دیگر منعزل است و هر مرتبه‌ای فاقد مرتبهٔ دیگر است. مثل ابعاد جسم که شیء واحد در عین اینکه واحد است کثیر است، کثرتی است در عین وحدت و وحدتی است در عین کثرت؛ یعنی این متصل واحد به یک اعتبار تمامش یک چیز است و به اعتبار دیگر این جزء غیر آن جزء است و آن جزء غیر این جزء است. چون اجزاء از یکدیگر منفصل نیستند این تجزیه یک امر اعتباری می‌شود ولی منشأ انتزاع دارد. مثلا ما دربارهٔ نقطه نمی‌توانیم اعتبار اجزاء کنیم [ولی جسم] چیزی است که قابلیت تجزّی عقلی دارد. ما الان به این شیء که نگاه کنیم واقعا دو جهت دارد: از یک جهت تمام آن یک متصل واحد و شیء واحد و شخص واحد است (وحدت اتصالی مساوی است با وحدت شخصی) و به اعتبار دیگر ـ که اعتبار کثرت است ـ هر جزئی غیر جزء دیگر است. ما که در سجن عالم زمان هستیم و همراه زمان هستیم و منِ ما با زمان همراه است، طبعا برایمان دیروز جدای از امروز است و امروز جدای از فرداست، ولی آیا برای یک موجود ماوراءالطبیعی نیز که بر جمیع مراتب زمان محیط است تقدم و تأخر اجزاء زمان معنی دارد؟ نه، برای او تمام زمان من اوله الی آخره، من الازل الی الابد یک واحد ثابت است، همین که برای خودْ متغیر است، برای او و نسبت به او ثابت است.
مثال خوبی میرداماد ذکر کرده است که به مثالهای امروزیها خیلی شبیه است. می‌گوید: اگر مورچه‌ای بر روی فرشی که رنگهای گوناگون دارد حرکت کند این مورچه به حکم ضعف وجودی‌اش در هر جای این قالی که قرار بگیرد دنیایش همان می‌شود؛ یعنی همین قدر که مثلا روی قسمت سفید واقع شد دنیایش می‌شود سفید و دیگر دنیای قرمز و آبی و... برای او معدوم می‌شود. باز روی قسمت دیگری که واقع می‌شود همین طور است. ولی انسان که موجود کاملتری است در آنِ واحد چشمش به تمام این قالی احاطه دارد و همه را سرجمع می‌بیند و برای او همهٔ اینها با هم وجود دارد. این است که می‌گوید: «المتفرقات فی سلسلة الزمان مجتمعات فی وعاء الدهر»؛ یعنی همهٔ متفرقها در رشتهٔ نامتناهی زمان در ظرف دهر و در ظرف یک عالم وسیع و محیط، جنبهٔ جمعی دارند؛ یعنی تمام اینها از نظر موجودات دهری، اجتماع وجود دارند. برای خدا گذشته و حاضر و آینده معنی ندارد.
←

← همهٔ عالم طبیعت با رشتهٔ غیرمتناهی‌اش از جنبهٔ دیگر امری ثابت است؛ یعنی یک متغیرِ ثابت است؛ یعنی متغیری است که در متغیر بودنش ثابت است. تمام این وجودِ فرقی، برای یک وجود محیط جنبهٔ جمعی پیدا می‌کند.

بنابراین آن وجود محیط که خالق طبیعت است وجودی ایجاد کرده است که با اینکه از ازل تا ابد کشیده شده است ولی برای او نسبت واحد دارد و وقتی برای او نسبت واحد داشت پس برای او ثبات دارد. نظیر این است: (البته آنچه به عنوان نظیر ذکر می‌کنیم، فقط از یک جهت نظیر است) دو اسب سوار که با هم حرکت می‌کنند هرکدام از این دو نسبت به اشیائی که ساکن هستند و از کنارشان می‌گذرند متحرک‌اند، ولی آیا خود این دو سوار هم نسبت به یکدیگر متحرک و متغیرند؟ نه، در عین اینکه نسبت هریک از این دو با محیطشان عوض می‌شود ـ که اسمش حرکت مکانی است ـ نسبت خود آنها با یکدیگر ثابت است. حال اگر ما به این دو اسب سوار چیز دیگری هم اضافه کنیم، مثلا یک قطعه زمین هم همراه اینها حرکت کند، باز نسبت همهٔ این سه قطعه با همهٔ ماوراء متغیر است ولی نسبت خودشان به یکدیگر ثابت است.

اگر فرض کنیم تمام اجزاء عالم با یکدیگر حرکت کنند و ماورائی که آن حرکت را نداشته باشد وجود نداشته باشد و حرکت را هم فقط به معنی تغییر نسبت بگیریم، آنوقت هیچ چیزی حرکت نکرده است؛ چون اگر انسان با اسب خودش حرکت کند و به همان نسبت زمین زیر پای اسب هم حرکت کند و هوای مجاور هم حرکت کند و کوهی که در آن طرف قرار گرفته حرکت کند و خلاصه هرچه که شما در نظر بگیرید حرکت کند، پس هیچ نسبتی عوض نمی‌شود. وقتی هیچ نسبتی عوض نشد، به یک معنا حکم ثبات را [پیدا می‌کند.] برگسون این مثال را می‌آورد و می‌گوید «اگر همه چیز حرکت کند هیچ چیز حرکت نکرده است»، ولی ما می‌خواهیم این مثال را برای چیز دیگری بیاوریم. اگر اسب‌سوار حرکت کند نسبت به زمین که وجود محدودی دارد متغیر است، نسبت به هوای مجاورش که وجود محدود دارد متغیر است، نسبت به کوهی که وجود محدود دارد متغیر است ولی آیا نسبت به ذات حق هم که همه جا هست (**و هو معکم أینما کنتم**) متغیر است و نسبتش با خدا عوض می‌شود؟! نه، دیگر نسبت او با خدا عوض نمی‌شود.

بس که هست از همه سو و از همه رو راه به تو
به تو برگردد اگر راهروی برگردد

اسب‌سوار نسبتش با یک شیء محدود عوض می‌شود؛ وقتی با شیئی بود و او را رها کرد و با غیر او بود نسبتش عوض شده.

اگر ما حقیقتی را در نظر بگیریم که ذاتش محیط بر همه جاست (**أینما تولوا فثمّ وجه الله**) به

←

بحقيقتها العقليّة لايحتاج إلى مادّة و لا استعداد أو حركة أو زمان أو عدم أو حدوث أو إمكان استعدادى، و لها شئونات وجوديّة كونيّة متعاقبة على نعت الاتصال و هى بوحدتها الاتّصاليّة لازمة لوحدتها العقليّة الموجودة فى علم الله، و إذا نظرت إلى تكثّر شئونها المتعاقبة وجدت كلاًّ منها فى زمان و حين، و بهذا الاعتبار[۱] يحتاج إلى قابل مستعدّ يتقدّم عليه زماناً و ذلک القابل من حيث كونه بالقوّة أمر عدمىّ غير مفتقر إلى علّة معيّنة بل يكفيه وجود صورة مّا مطلقة أيّة صورة مطلقة كانت تكون القوّة قوّة لها[۲] أو عليها[۳] أو على كمالٍ مّا من الكمالات[۴]. و أمّا من حيث استعداده الخاصّ القريب فيفتقر إلى صورة معينة هى جهة استعداده و قوّته القريبة على أمر مخصوص و صورة مخصوصة فإذا خرج القابل من هذه القوّة القريبة إلى فعل يقابلها بطلت[۵] لبطلان الصورة السابقة بلحوق صورته اللاحقة لعدم إمكان الاجتماع بينهما كما تبطل صورة النطفة إذا حدثت صورة الحيوان الذى تلک الصورة النطفيّة قوّة عليه و إمكان له، و هكذا كلّ

← اين طرف که برويم به سوى او رفته‌ايم و به آن طرف هم که برويم به سوى او رفته‌ايم (لو دُلّيتُم إلى الأرض السابعة لهبطتم على الله) آنوقت معنى ندارد که شىء متحرک، نسبت به او تغيير نسبت دهد.

عالم طبيعت خودش نسبت به خودش و اجزاء و مراتب خودش [متغير است.] پس اگر فرض کنيم همهٔ اشياء [در عالم طبيعت] با هم حرکت کنند باز در عين حال نسبت مراتب خودش با خودش فرق مى‌کند، نسبت امتداد وجودى خودش با خودش فرق مى‌کند.

پس وقتى عالم طبيعت را با خودش مى‌سنجيم تغير هست، حرکت هست، تغير نسبت هست، ولى وقتى با عالمى بسنجيم که بر تمام اجزاى عالم طبيعت احاطه دارد، نسبتش با او فرق نمى‌کند و نسبت به او مى‌شود ثابت.

اين است که عالم از جنبهٔ يلى الربّى، يعنى از جنبهٔ نسبتش با ذات حق يا با عقل فعال يا با يک جوهر محيط بر تمام مراتب عالم، غيرمتغير است در عين اينکه نسبت خودش با خودش هميشه متغير است. پس عالمْ جنبهٔ ثباتى دارد. البته اين مطلب غير از اين مسأله است که بگوييم وجود مثال عالمْ وجود ثابتى است، اينجا مى‌خواهيم بگوييم همين وجود مادى عالم از جنبهٔ نسبتش به ماوراء طبيعتش وجود ثابتى است.

۱. به خلاف اعتبار اول که جنبهٔ ثباتش است.

۲. يعنى براى صورتى که الان دارد.

۳. يعنى بر صورتى که در آينده مى‌آيد.

۴. يعنى کمالات ثانيه، مثل کمالات عرضى.

۵. بايد «بطل» باشد؛ چون ضميرش به «قابل» برمى‌گردد.

صورة تحدث بانقضاء سابقته و تبطل هی أیضاً بلحوق عاقبته علی نعت الاتصال التجدّدی.

و أمّا السؤال عن اختصاص کلّ صورة خاصّة شخصیّة بوقتها الجزئیّ.

فجوابه أنّ ذلک الاختصاص ربما[۱] لم‌یکن بأمر زائد علی هویة تلک الصورة الشخصیّة فلایفتقر إلی سبب مخصّص لها بوقتها المعیّن زائد علیها[۲]، و ذلک فیما له هویّة مستمرّة متجدّدة لاینقطع سابقاً و لا لاحقاً[۳] حتّی[۴] یرد السؤال فی لمّیّة ذلک الاختصاص، و أمّا[۵] إذا کانت للطبیعة شخصیّات منقطعة بعضها عن بعض[۶] فالسؤال فی اختصاص بعضها بوقته الخاصّ و إن کان وارداً لکنّه یجاب بأنّه بسبب زائد علی نفس الهویّة موجب لاختصاص تلک الهویّة بوقته المعیّن و ذلک السبب لابدّ و أن یکون معه و فی وقته، و هکذا إلی أن ینتهی العلل إلی هویّة خاصّة بزمان معیّن لذاته و هویّته لا بأمر زائد[۷]، لأنّ الکلام[۸] فی الأسباب الموجبة التی لایجوز فیها التسلسل إلی غیر نهایة[۹]. و حاصل الکلام[۱۰] أنّه کما أنّ للوجود حقائق مختلفة

---

۱. ابتدا می‌گوید «ربما» (یعنی در بعضی اشیاء) ولی مطلب منتهی می‌شود به اینکه در همهٔ اشیاء چنین است.

۲. یعنی وقتی که مرتبه‌اش عین ذاتش و هویتش شد سببی غیر از سبب اصلِ هویت ندارد.

۳. این حقیقت همان زمان است نزد قدما، و جوهر است نزد مرحوم آخوند، که بعد تصریح می‌کنند.

۴. «حتی» به «لایفتقِرُ» می‌خورد؛ یعنی جملهٔ «و ذلک... لاحقا» یک جملهٔ معترضه است.

۵. تفکیک می‌کنند میان زمان و زمانی.

۶. در قسمتهای قبل این فصل گفتیم امور در طبیعت به اعتباری کثرت دارند و منقطعند از یکدیگر، و به اعتبار دیگر نه.

۷. وقتی که آن سبب در همان وقت باشد پس قهرا باز سؤال از خود همان سبب می‌شود که چرا به آن زمان اختصاص دارد؟ می‌گویید آن هم علتی دارد. باز سؤال می‌شود چرا آن علت به آن زمان اختصاص پیداکرده؟ آخر باید منتهی شود به چیزی که اختصاصش به آن وقت ذاتی آن است؛ یعنی در آخر باید منتهی شود به خود زمان، البته این در صورتی است که ما آنچه را که اختصاصْ ذاتی آن است منحصر به زمان بدانیم، آن طوری که قدما می‌گفتند.

۸. این «لأنَّ الکلام» تعلیل است برای «و ذلک السبب لابدّ و ان یکون معه و فی وقته».

۹. یعنی صحبت در علل تعاقبی نیست، بلکه در علل ایجابی است.

۱۰. «حاصل الکلام» توضیحی است که با یک تشبیه شروع می‌شود.

لذواتها[1] و قد يختلف أيضاً بعوارض لاحقة بعد اتّفاق المعروضات فى نوعيّتها الأصليّة[2]، مثال الأوّل وجود الحقّ و وجود الملک و وجود الشيطان و وجود الإنسان و وجود النار و وجود الماء فإنّ كلّاً منها يتميّز عن غيره بحقيقة ذاته، و لكلّ منها مقام و مرتبة لذاته لايوجد فيها غيره، مثال الثانى وجود زيد و وجود عمرو و غيرهما من أفراد الناس فإنّ اختلافهم ليس إلّا بأمر زائد على الإنسانيّة و كذا أفراد حقيقة الفرس و كذا حكم سوادات متعدّدة لها مرتبة واحدة منه فى الشدّة و الضعف و كذا الأعداد من البياض التى لها مرتبة واحدة منه، فإنّ امتياز وجود الإنسان عن الفرس و وجود السواد عن البياض و إن لم يكن بأمر زائد على حقيقة شيء منها و لكنّ امتياز اعداد كلّ منها بعضها عن بعض إنّما هو بعوارض زائدة على وجود الحقيقة الأصليّة، و قد ظهر لک هذان الوجهان من اختلاف الوجودات، فاعلم[3] أنّه ربما كانت فى الحقائق الوجوديّة المتميّزة بذاتها لابجعل جاعل يجعلها كذلک بل بجعل بسيط يجعل نفس هويتها، هوية واحدة[4] ذات شئون متجدّدة متخالفة بالتقدّم و التأخّر الذاتيّين الذين لايجامع القبل البعد لذاتها لابقبليّة زائدة و بعديّة زائدة بل بنفس هويّات الأجزاء المتقدّمات و المتأخّرات المتفاوتة فى القبليّة و البعديّة، و ذلک كالزمان المتّصل عند القوم، فإنّ له عندهم هويّة متفاوتة فى التقدّم و التأخّر و السبق و اللحوق و المضيّ و الاستقبال، و الصورة الطبيعيّة عندنا كالزمان عندهم من غير تفاوت إلّا أنّ هذه[5] هويّة جوهريّة و الزمان عرض، و الحقّ أنّ الهويّة الجوهريّة الصوريّة هى المنعوتة بما ذكرناه بالذات لا

---

۱. حاجی در حاشیه این نکته را توضیح می‌دهد ـ و معلوم هم هست ـ که وقتی می‌گوید «للوجود حقائق مختلفة لذاته» نمی‌خواهد مسألهٔ تباین وجودات را ـ که مشائین می‌گفتند ـ بگوید بلکه می‌خواهد بگوید حقایقی هستند که ما بِهِ الاشتراکشان عین ما بِهِ الاختلاف است، اختلافشان عین ذات است در عین اینکه اشتراک عین ذات است؛ یعنی همان اختلاف مراتب.

۲. یعنی گاهی هم اختلافشان به عوارض است نه به ذاتها. اینجا همان حاشیهٔ آقای طباطبائی است که این حرف با نظر به ماهیات درست است و الّا با نظر به وجودات، در تمام مراتب وجود ما به الاشتراک عین ما به الامتیاز است و اختلاف ذاتی آنهاست.

۳. این «فاعلم» جواب «کما انّ للوجودات حقائق مختلفة لذواتها...» است.

۴. «هویة واحدة» اسم «کانت» است.

۵. یعنی آن حقیقتی که تقدم و تأخر ذاتی آن است.

الزمان[۱]، لأنّ الزمان عرض عندهم و وجوده تابع لوجود ما يتقدّر به؛ فالزمان عبارة عن مقدار الطبيعة المتجدّدة بذاتها من جهة تقدّمها و تأخّرها الذاتيّين[۲]، كما أنّ الجسم التعليميّ مقدارها من جهة قبولها للأبعاد الثلاثة[۳]؛ فللطبيعة امتدادان و لها مقداران أحدهما تدريجيّ زمانی يقبل الانقسام الوهمّی[۴] إلى متقدّم و متأخّر زمانيّين، و الآخر دفعيّ مكانیّ يقبل الانقسام إلى متقدّم و متأخر مكانيّين، و نسبة المقدار إلى الامتداد كنسبة المتعيّن إلى المبهم و هما متّحدان فی الوجود متغايران فی الاعتبار، و كما ليس اتّصال التعليمات المادية بغير اتّصال ما هی مقاديرها فكذلک اتّصال الزمان ليس بزائد على الاتّصال التدريجيّ الذی للمتجدّد بنفسه؛ فحال[۵] الزمان مع الصورة الطبيعة ذات الامتداد الزمانیّ كحال المقدار التعليميّ مع الصورة الجرميّة ذات الامتداد المكانیّ. فاعلم[۶] هذا فإنّه أجدى من تفاريق العصا[۷]، و من تأمّل قليلا فی ماهيّة الزمان يعلم أن

---

۱. يعنی زمان هم آن را به تبع جوهر دارد. زمان از باب اينكه بعدی از جوهر است و از باب اينكه عرضی ـ ولو عرض تحليلی ـ از جوهر است چنين است؛ يعنی اولا و بالذات متعلق به جوهر است، ثانيا و بالعرض متعلق به زمان؛ مثل احكام جسم كه اولا و بالذات آن را به جسم طبيعی نسبت می‌دهيم و ثانيا و بالعرض به جسم تعليمی.

۲. مرحوم آخوند در هيچ جا به اين صراحت زمان را ـ مطابق مختار خودشان ـ تعريف نكرده‌اند.

۳. پس زمان و جسم تعليمی هردو مقدار طبيعتند، ولی زمان مقدار طبيعت است از جهت تقدم و تأخر ذاتی اين طول زمانی، و جسم مقدار طبيعت است از جهت قبول ابعاد سه گانه.

۴. اينكه می‌گويد «انقسام وهمی» به اين جهت است كه واقعا و بالفعل منقسم نيست، يعنی از يكديگر جدا نيست، بلكه قابليت انقسام را دارد، ولی «وهمی» هم كه می‌گويند، مقصودْ انياب اغوالی نيست.

۵. پس ما قائل شديم آن حقيقتی كه تقدم و تأخر ذاتی آن است جوهر است اولا و بالذات، و زمان است ثانيا و بالعرض. پس ما قائل به دو حقيقت هستيم كه تقدم و تأخر ذاتی آنهاست، اما اين دو حقيقت جدای از يكديگر نيستند، بلكه دو حقيقت بودنشان به اعتبار است؛ اگر طبيعت را مبهم اعتبار كنيم اسمش «طبيعت جوهريه» است و اگر متعين اعتبار كنيم اسمش می‌شود «زمان».

۶. اينجا مرحوم آخوند ابتهاج می‌كند.

۷. اين ضرب‌المثلی است كه در عرب می‌گويند. ظاهرا يكی از معانی «عصا» جماعت است. يعنی اين بهتر است از تفرق و تشتت جماعتها؛ مقصود اين است كه اين همه اقوال متشتت را رها كن و اين قول را اخذ كن.

لیس لها اعتبار إلّا فی العقل[۱]، و لیس عروضها لما هی عارضة له عروضاً بحسب الوجود کالعوارض الخارجیة للأشیاء کالسواد و الحرارة و غیرهما، بل الزمان من العوارض التحلیلیة لما هو معروضة بالذات[۲]، و مثل هذا العارض لا وجود له فی الأعیان إلّا بنفس وجود معروضة إذ لا عارضیّة و لا معروضیّة بینهما إلّا بحسب الاعتبار الذهنیّ[۳]، و کما لا وجود له فی الخارج إلّا کذلک فلا تجدّد لوجوده[۴] و لا انقضاء و لا حدوث و لا استمرار إلّا بحسب تجدّد ما اضیف إلیه فی الذهن و انقضائه و حدوثه و استمراره. و العجب من القوم کیف قرّروا للزمان هویّة متجدّدة[۵]، اللّهمّ إلّا أن

---

۱. اینجا اشتباه نکنید! نمی‌خواهد بگوید در خارج وجود ندارد، بلکه می‌خواهد بگوید زمان عَرَض تحلیلی طبیعت است و وجود مستقل از طبیعت ندارد. اختلاف زمان با طبیعت اختلاف تحلیلی عقلی است، نه اینکه در عقل وجود دارد و در خارج وجود ندارد.

۲. یعنی خیال نکن اشیاء زمانی وجودی دارند و بعد زمان مثل عرضی به آنها ملحق می‌شود، این طور نیست، بلکه این در درون آن وجود دارد و زمان هرچیزی عین ذات آن است و اختلافش به حسب عقل است؛ یعنی عقل تحلیل می‌کند آنها را به عارض و معروض، ولی در خارج عارض و معروضی نیست بلکه عین یکدیگرند.

۳. مرحوم آخوند می‌خواهد عارضیت و معروضیت زمان و زمانی در خارج را نفی کند، نه اینکه وجود زمان را در خارج نفی کند.

۴. مسأله دیگر: تجدد زمان هم همین طور است، یعنی این گونه نیست که دو تجدد داشته باشیم: یک تجدد جوهری و یک تجدد زمانی، بلکه تجدد جوهر عین تجدد زمان است، چون واقعا یک وجود دارند.

۵. می‌فرماید: عجبا که قوم خیال می‌کردند ـ کما اینکه دربارهٔ حرکت هم همین خیال را می‌کردند ـ زمان یک پدیدهٔ مستقل از اشیاء است و خودش متجدد بالذات است، در صورتی که این گونه نیست، بلکه آنچه متجدد بالذات است جوهر عالم است و زمان هم همان تجدد استمراری آن است نه اینکه خودش یک هویت مستقل متجددی باشد جدای از اشیاء. چقدر فرق است بین اینکه ما دنبال زمان که می‌گردیم آن را به عنوان شیئی در کنار اشیاء دیگر جستجو کنیم (مثل وقتی که دنبال عناصر می‌گردیم؛ ما وقتی دنبال عنصر جدیدی می‌گردیم آن را به عنوان عنصری در کنار عناصر دیگر در طبیعت جستجو می‌کنیم) و اینکه آن را به عنوان یکی از ابعاد اشیاء جستجو کنیم. آیا در میان اموری که در عالم وجود دارد امر دیگری جدا از امور دیگر وجود دارد که اسمش زمان است و این اشیاء که در زمانند به این معناست که در زمان می‌غلتند؟! یا زمان یکی از ابعاد همهٔ اشیاء است. زمان یا وجود ندارد و یا اگر وجود دارد به عنوان یکی از

←

عنوا بذلک أنّ ماهيّة الحرکة ماهيّة التجدّد و الانقضاء لشيء و الزمان کمّيّتها[1]. و لهذا رأى صاحب التلويحات انّ الحرکة من حيث تقدّرها عين الزمان، و إنْ غـايرته مـن حيث هي حرکة فهو لايزيد عليها في الأعيان بل في الذهن فقط إذا اعتبرت من حيث هي حرکة فقط.

تعقيب و احصاء

ذکر الشيخ في الشفاء: إنّ من الناس من نفى وجود الزمان مطلقاً[2]، و منهم من أثبت له

← ابعاد همهٔ اشياء وجود دارد. ما هميشه ـ از جمله در اصول فلسفه و روش رئاليسم ـ گفته‌ايم افرادى که دنبال فلسفهٔ حسى مى‌گردند و مى‌گويند هيچ چيزى را تا وجودش را در لابراتوار پيدا نکنيم هرگز باور نمى‌کنيم، بايد از اينها پرسيد شما زمان را چگـونه مى‌توانيد کشف کنيد؟! آيا مى‌توان وجود زمان را در لابراتوار و در ضمن تجزيهٔ اشياء کشف کرد؟! يا زمان امرى است که انسان آن را کشف مى‌کند اما نه به عنوان يک وجود مستقل از وجود اشياء مادى، بلکه به عنوان يک بعد از ابعاد وجود اشياء مادى.

۱. يعنى در اين صورت با حرفهاى ما يکى مى‌شود؛ چون در اين صورت حرکت يک امر متجدد نيست، بلکه تجدد اشياء است.

۲. شيخ گفته است: بعضى گفته‌اند زمان وجود ندارد و بلکه اصلا نمى‌تواند وجود داشته باشد. حاجى در حاشيه براى اين قول تقريرى دارد ـ که معلوم نيست واقعا مقصود قدما همين تقرير باشد ولى بالاخره تقريرى است که ممکن است به ذهن بيايد ـ و آن اين است: [کسانى که وجود زمان را نفى مى‌کنند] مى‌گويند: زمان تقسيم مى‌شود به ماضى و حال و استقبال. حال مى‌پرسيم: آيا ماضى وجود دارد؟ جواب منفى است. مستقبل چطور؟ باز هم جواب منفى است؛ چون مستقبل آن است که در آينده وجود پيدا مى‌کند. باقى مى‌ماند زمان حال. مى‌گوييم هر قطعه از زمان راکه شما به عنوان حال در نظر بگيريد خود به خود تقسيم مى‌شود به گذشته و آينده. (اين، حرف درستى است و ما هم قبلا گفته‌ايم که زمان حال ـ به معنى دقيق کلمه ـ وجود ندارد؛ يعنى قطعه‌اى از زمان ـ نه «آن» که يک امر اعتبارى است ـ وجود ندارد که نه ماضى باشد و نه مستقبل، هرچه را که ما به عنوان زمان در نظر بگيريم تقسيم مى‌شود به دو قسمت ماضى و مستقبل.) بنابراين ماضى و مستقبل وجود ندارد، حال هم تقسيم مى‌شود به ماضى و مستقبل، پس زمان بـه هـيچ يک از اجزائش وجود ندارد.

جواب اين است: اين يک مغالطه است. اينکه مى‌گوييد «زمانِ حال وجود ندارد» (به اين معنا که چيزى که نه ماضى باشد و نه مستقبل و در عين حال زمان و مقدار باشد، وجود ←

وجوداً لا[1] على أنّه فى الأعيان بوجه من الوجوه بل على أنّه أمر متوهّم[2].

و منهم من جعل له وجوداً لاعلى أنّه أمر واحد فى نفسه بل على أنّه نسبة مّا على

ندارد) حرف درستی است، ولی مقصود شما از اینکه می‌گویید «ماضی و مستقبل وجود ندارد» چیست؟ آیا می‌خواهید بگویید «ماضی و مستقبل در آنِ حال وجود ندارد»؟ این درست است ولی مگر معنای وجود داشتنِ یک چیز این است که در ظرفی غیر از ظرف خودش وجود داشته باشد؟! زمان حقیقت ممتدی است که هر مرتبه‌اش در وقت خاص خودش موجود است، بلکه ـ چنانکه گفتیم ـ خودش با مرتبه‌اش هردو یکی است، نه اینکه هر قطعه‌ای در ظرف دیگری غیر از ظرف خودش وجود داشته باشد. به هرحال این یک مغالطه است.

۱. اینجا «لا» صحیح است نه «إلّا».

۲. عقیدهٔ دیگر این است که زمان وجود دارد ولی به شکل یک امر موهوم و متوهم. ممکن است کسی بگوید چه فرق است بین این عقیده و عقیدهٔ اول؟ در جواب می‌گوییم: کسانی که می‌گویند «زمان به صورت یک امر متوهم وجود دارد» مقصودشان این است که در عالمْ وجودی نیست که واقعا بتوان به آن «زمان» گفت، ولی چیزی در عالم وجود دارد که واهمهٔ انسان ـ نه عاقله ـ از آن، چیزی را در ظرف خودش رسم می‌کند که به آن می‌گوییم زمان.

توجه کنید! انسان قطرهٔ بارانی را که از آسمان به زمین آید، به صورت یک خط می‌بیند و حال آنکه یقین دارد قطره به صورت خط نیست بلکه به صورت یک کره است و اگر هم به صورت خط باشد دارای چنین امتدادی که به چشم می‌آید نیست. قدما می‌گفتند: این، کارِ قوهٔ واهمه است؛ یعنی مدعی بودند که این قطره، در چشم انسان و بعد در حس مشترک، به صورت یک نقطه منعکس می‌شود، ولی هنوز از حس مشترک محو نشده که دومرتبه صورتش می‌آید در چشم و از چشم می‌رود در حس مشترک و وصل می‌شود به صورت قبلی که باقی است و همین طور صورتهای بعدی می‌آیند و به صورت قبلی وصل می‌شوند. بنابراین با اینکه قطره در عالمِ عین به صورت نقطه است ولی در حس مشترک به صورت خط باقی می‌ماند. پس می‌توان گفت این قطره در اعیان به صورت خط وجود ندارد ولی در واهمه به صورت خط وجود دارد. البته امروزه کشف شده است که منشأ اینکه انسان قطره را مانند خط ممتد می‌بیند این است که صورت در خود باصره باقی می‌ماند نه در حس مشترک. به هرحال نتیجهٔ هردو یکی است.

پس نظریهٔ کسانی که می‌گویند زمان مانند امری است متوهَّم، با نظریهٔ کسانی که می‌گویند زمان اصلا وجود ندارد، فرق کرد. اینها می‌گویند امتداد زمان در واهمه رسم می‌شود ولی در عالم اعیان وجود ندارد، ولی نظریهٔ اول حتی این را هم ثابت نمی‌کرد، بلکه می‌گفت زمان اصلا وجود ندارد.

جهة مّا[۱] لأُمور أيّها كانت إلى أُمور أُخرى أيّها كانت تلك أوقات هٰذه، فتخيل أنّ الزمان مجموع أوقات و الوقت عرض حادث يعرض مع وجود عرض آخر أيّ عرض كان، فهو وقت لذلک الآخر كطلوع الشمس و حضور إنسان[۲].

و منهم من وضع له وجوداً وحدانيّاً على أنّه جوهر قائم مفارق للجسمانيّات بذاته[۳].

و منهم من جعله جوهراً جسمانيّاً هو نفس الفلک الأقصى[۴].

و منهم من عدّه عرضاً فجعله نفس الحركة.

و منهم من جعل حركة الفلک زماناً دون سائر الحركات.

و منهم من جعل عودة الفلک زماناً، أي دورة واحدة[۵].

---

۱. يعنى معيّت، قبليّت و بعديّت.

۲. اين نظر اشاعره و متكلمين است كه مى‌گويند: زمان در عالم وجود دارد ولى نه به صورت يک امر واحد، بلكه به صورت يک سلسله امور متعدده‌اى كه از نسبت اشياء با يكديگر انتزاع مى‌شود؛ يعنى آنچه كه در عالم خارج وجود دارد حوادثى است كه نسبتشان با يكديگر گاهى معيت است، گاهى قبليت و گاهى بعديت. مثلا اگر آمدن زيد در اين جلسه معيت و تقارن پيدا كند با طلوع شمس، ما از اين معيت تعبير به «وقت» مى‌كنيم و مى‌گوييم زيد در وقت طلوع شمس آمد. ولى اگر شمس طلوع كند و زيد مقارن با آن نيايد، اينجا مى‌گوييم آمدن زيد مقارن نبود با طلوع شمس؛ و اين مقارن نبودن به دو شكل است: قبليت و بعديت. ولى خود معيت و قبليت و بعديت واقعيتى نيست، آنچه كه واقعيت است نفس اين حوادث است و اين حوادث با يكديگر نسبتهاى مختلفى پيدا مى‌كنند كه اسم اين نسبتها اوقات است. بنابراين به عدد حوادث بلكه به عدد نسبت هر حادثه‌اى با همهٔ حوادث ديگر، اوقات وجود دارد.
جواب اين قول هم از مطالبى كه در گذشته گفتيم روشن است. (آنجا كه گفتيم قبليت و بعديت گاهى بالذات است [و گاهى بالعرض... .])

۳. يعنى بعضى ديگر حرف عجيبى زده‌اند كه آن را به افلاطون نسبت داده‌اند. اينها مى‌گويند زمان وجود دارد و وجود متشخص و مباينى هم با اشياء ديگر دارد كه يک حقيقت مجرد و مافوق جسمانى است در عالمى ديگر. فخر رازى همين قول را قبول مى‌كند.

۴. يعنى بعض ديگر گفته‌اند زمان عبارت است از فلک اطلس.

۵. يعنى بعضى هم گفته‌اند زمان عبارت است از هر دور فلک؛ يعنى هر دور فلک يک واحد زمان است، كه لازمه‌اش اين است كه نيمى از دور فلک زمان نباشد.

فهذه هی المذاهب المسلوکة فی الأعصار السابقة فی ماهیّة الزمان التی أحصاها[۱] فی الطبیعیّات. و ذهب أبوالبرکات البغدادیّ[۲] إلی أنّ الزمان مقدار الوجود[۳]، و الأشاعره من المتکلّمین انتحلوا ثالث تلک المذاهب، و من الذاهبین إلی الرابع من تخیّل للزمان وجوداً مفارقاً علی أنّه واجب الوجود بذاته، وإلیه ذهب جمع من متقدّمة الفلاسفة، و منهم من یضع إدراجه فی الطبائع الإمکانیّة لکن لاعلی أن یعتریه تعلّق بالمادة بل علی أنّه جوهر مستقلّ منفصل الذات عن المادّة[۴]، و هذا الرأی منسوب إلی أفلاطون الالهّی و بعض أشیاعه. و مشرع الفریقین[۵] استحالة أن یقع تغیّر فی ذات الزمان و المدّة أصلاً ما لم یعتبر نسبة ذاته إلی المتغیّرات. فذاته[۶] إن لم یقع فیها شیء من الحرکات و التغییرات لم یکن فیها إلّا الدوام و السرمد و إن حصلت لها قبلیّات و بعدیّات لامن جهة التغیر فی ذات الزمان و المدّة بل من قبل تلک المتغیّرات. ثمّ[۷] إن اعتبرت نسبته إلی الذوات

---

۱. یعنی شیخ.

۲. صاحب کتاب المعتبر.

۳. ابوالبرکات بغدادی گفته: «زمان عبارت است از مقدار وجود». بنابراین با توجه به اینکه وجود در همه جا سرایت دارد، پس زمان در ذات باری‌تعالی هم هست. حاجی از این حرف خیلی عصبانی است.

۴. یعنی کسانی که می‌گویند زمان یک حقیقت مجرد است، دو دسته‌اند: بعضی گفته‌اند زمان که حقیقت مجرد است خودِ واجب الوجود است (یعنی زمان خداست)، و بعض دیگر گفته‌اند زمان واجب الوجود نیست بلکه یکی از امور مجرده است.

۵. مرحوم آخوند می‌خواهد دلیل کسانی را که گفته‌اند «زمان یک حقیقت مجرد است» ذکر کند. اینها استدلال عجیبی کرده‌اند؛ گفته‌اند: در زمان تغیر معنی ندارد و هرچه که تغیر در آن معنی ندارد مادی نیست و مجرد است. جواب این استدلال واضح است. زمان متغیر نیست، بلکه عین تغیر است؛ یعنی زمان مقدارِ تغیر است که مقدار تغیر عین تغیر است. امر مادی ـ یعنی امری که به ماده مرتبط می‌شود ـ عبارت است از حقیقتی که خودش تغیر را می‌پذیرد، ولی آیا لازمهٔ این مطلب این است که نفس تغیر یا مقدار تغیر ـ که همان عین تغیر است ـ مادی نباشد؟! یا اینکه تغیر ماده عین ماده است؛ تغیر ماده با خود ماده دو امر جدا از یکدیگر نیستند [که] بگوییم ماده متغیر بالذات است ولی تغیر ماده یک امر مجرد است.

۶. «فلیس ذاته» که در بعضی از نسخه‌ها آمده، غلط است.

۷. دنبالهٔ حرف قائلین به تجرد زمان است. اینها حرفهایی نیست که ارزش معطل شدن داشته باشد.

الدائمة الوجود المقدّسة عن التغيّر سمّی من تلک الجهة بالسرمد، و إن اعتبرت نسبته إلی ما فیه الحرکات و التغیّرات من حیث حصولها فیه فذلک هو الدهر الداهر، و إن اعتبرت نسبته إلی المتغیّرات المقارنة إیّاه فذلک هو المسمّیٰ بالزمان[1].

و صاحب المباحث المشرقیة[2] تحیّر فی أمر الزمان و تشبث فی شرحه لعیون الحکمة للشیخ الرئیس بذیل أفلاطون. فقال فی المباحث المشرقیة بعد ذکر المذاهب و ما یردعلیها من الشکوک: و اعلم أنّی إلی الآن ما وصلت إلی حقیقة الحقّ فی الزمان، فلیکن طمعک من هذا الکتاب استقصاء القول فیما یمکن أن یقال من کلّ جانب، و أمّا تکلّف الأجوبة تعصّباً لقوم دون قوم فذلک لا أفعله فی کثیر من المواضع[3] و خصوصاً مع هذه المسألة.

و قال فی شرح عیون الحکمة بعد تقریر الآراء و ایراد الشکوک: «إنّ الناصرین لمذهب أرسطاطالیس فی أنّ الزمان مقدار الحرکة[4] لایمکنهم التوغّل فی شیء من مضایق المباحث المتعلّقة بالزمان إلّا بالرجوع إلی مذهب أفلاطون، و الأقرب عندی فی الزمان هو مذهبه، و هو أنّه موجود قائم بنفسه مستقلّ بذاته». ثمّ ذکر الاعتبارات الثلاثة المذکورة التی بها یسمّی سرمداً و دهراً و زماناً. ثمّ قال: «و أمّا مذهب أفلاطون فهو إلی المعالم البرهانیّة الحقیقیّة أقرب، و عن ظلمات الشبهات أبعد و مع ذلک فالعلم التامّ لیس إلّا من عند الله».

و قال أیضاً مورداً علی مذهب أرسطاطالیس: إنّ بداهة العقل حاکمة بأنّ إله العالم کان موجوداً قبل حدوث هذا الحادث الیومیّ، و أنّه الآن موجود معه، و أنّه سیبقی بعده،

---

۱. می‌گویند: برای زمان که یک حقیقت مجرد است سه نسبت می‌توان اعتبار کرد: اول: نسبت این حقیقت مجرد با مجردات دیگر، دوم: نسبت این حقیقت مجرد با مجموع امور مادی این عالم به عنوان یک واحد، و سوم: نسبت این امر مجرد با هریک از امور جزئی این عالم. گفته‌اند نسبت این امر مجرد با مجردات دیگر «سرمد» نامیده می‌شود، نسبت آن با مجموع عالم مادی «دهر» نامیده می‌شود، و نسبتش با هریک از حوادث عالم مادی «زمان» نامیده می‌شود.

۲. یعنی امام فخر رازی.

۳. انصاف داده؛ چون گفته در بسیاری از جاها این کار را نمی‌کنیم، [یعنی:] و احیانا بعضی جاها هم این کار را می‌کنیم.

۴. همان حرکت فلک.

فلو کان تعاقب القبليّة و المعيّة و البعديّة يوجب وقـوع التـغيّر فی ذات ذلک الشیء المحکوم عليه بهذه الأحوال لزم التغيّر فی ذات الواجب الوجود و ذلک لايقوله عاقل [1].

---

۱. فخر رازی می‌گويد: «خدا نسبت به اشياء، هم تقدم دارد هم معيت و هم تأخر (**ما رأيت شيئاً إلّا و رأيت الله قبله و بعده و معه**). اگر قبليت و بعديت و معيت مستلزم تغير در ذات آن قبل و بعد و مع باشد لازم می‌آيد در ذات واجب‌الوجود هم تغير پيدا بشود». اين را گفته تا آن اصلی را که می‌گويد «لازمۀ اينکه اشياء تقدم و تأخر و معيت داشته باشند زمانی بودن آنهاست» از دست حکما بگيرد. در واقع می‌گويد: خدا نسبت به اشياء قبليت و بعديت و معيت دارد و در عين حال زمانی هم نيست.
جواب اين حرف خيلی واضح است. می‌گوييم: اگر قبليت و بعديت و معيت منحصر به قبليت و بعديت و معيت زمانی بود حرف شما درست بود، ولی شما در مباحث تقدم و تأخر انواعی از تقدم و تأخر ثابت کرديد. برای خداوند قبليت و معيت و بعديت نسبت به حوادث هست ولی نه به معنای قبليت و بعديت و معيت زمانی، بلکه ـ به تعبير حکيمانه ـ خداوند نسبت به اشياءْ قبل بالعِلّيّة است، و اگر به تعبير قرآنی بخواهيم بگوييم بايد بگوييم خداوند قبل به معنای قيوميت است.
ببينيد! اينکه «خدا قبل از اشياء هست» به يک معنا غلط است و به معنای ديگر صحيح. اينکه «خدا قبل از اشياء هست» به معنای زمانیِ قضيه، غلط است. اگر خداوند نسبت به اشياء قبليت زمانی داشته باشد معنايش اين است که اين شیء که الان در اين زمان واقع است خداوند در زمان قبل از آن واقع است؛ يعنی زمان قبل منطبق بر خداست. ما بايد خدا را هم امر ممتدی در نظر گرفته باشيم تا بتوانيم بگوييم «خدا در زمان قبل بوده» به اين معنا که وجود خدا با آن زمان قبل بر يکديگر متطابق هستند، و اين غلط است. ولی [قبليت] ذات واجب‌الوجود به معنای اينکه زمان در مرتبۀ فعل او قرار گرفته و هر فاعلی بر فعل خودش تقدم و احاطه دارد، صحيح است. خداوند قبليتش نسبت به زمان غير از معيت و بعديتش نيست؛ يعنی اين گونه نيست که مثلا قسمتی از وجود خداوند قبل از زمان باشد و قسمتی با زمان و قسمت ديگر بعد از زمان.
اين است که در **نهج‌البلاغه** می‌فرمايد: **سبق الاوقاتَ کونُه**؛ تعبير خيلی عجيبی است. «**سبق الاوقاتَ کونُه**» يعنی وجود و کون خدا بر خودِ زمان تقدم دارد. اين تقدم نمی‌تواند تقدم زمانی باشد. «خود او بر خود زمان تقدم دارد» معنايش همين است که تقدم بالعليه دارد و خالق زمان است؛ يعنی زمان با تمام شراشرش در مرتبۀ فعل او قرار گرفته، چنانکه مکان هم در مرتبۀ فعل او قرار گرفته است.
يک وقتی کسی از من پرسيد: «خدا در کجای عالم قرار دارد؟». (اين سؤال که «خدا در کجای عالم قرار دارد؟» با اين سؤال که «خدا در چه زمانی قرار دارد؟» از جهت جواب

←

فلئن قلتم لولا وقوع التغيّر فى هذا الحادث لامتنع وصف‌الله تعالى بالقبليّة و المعيّة و البعديّة فنقول قد جوَّزتم أن يكون الشىء محكوماً عليه بالقبليّة و البعديّة و المعيّة بسبب وقوع التغيّر فى شىء آخر، فلم لايجوز أن يكون الزمان كذلک[۱]. و هذا قول الإمام أفلاطون فإنّه يقول المدّة إن لم يقع فيها شىء من الحركات و التغيّرات لم يكن فيه إلّا

← يک سنخند.) گفتم این سؤال به این صورت درست نیست، بگو «عالم در کجای خدا قرار دارد؟». گفت خیلی خوب، عالم در کجای خدا قرار دارد؟ گفتم عالم در مرتبهٔ فعل خدا قرار دارد.

اگر شما بگویید «خدا در کجای عالم قرار دارد؟»، معنایش این است: علت در کجای معلول خودش قرار دارد؟ مگر در علل مادی این سؤال درست است، که [در مورد خدا درست باشد؟!] آیا صحیح است بگوییم «خیاط در کجای خیاطت خودش یا در کجای موضوع خیاطت خودش قرار دارد؟ آیا خیاط در جیب این قبا ـ مثلا ـ قرار دارد؟». نه این اصلا معنی ندارد؛ هیچ فاعلی در هیچ جای فعل خودش قرار ندارد و اگر تعبیری از جا و موقع و مرتبه باشد عکس قضیه است؛ باید گفت «این در کجای فاعل قرار دارد؟». در مرتبهٔ فعل او و در مرتبهٔ متأخر از ذات او قرار دارد.

حال، خدا در چه زمانی قرار دارد؟ در هیچ زمانی، بگو «زمان در کجای خدا قرار دارد؟». زمان در مرتبهٔ فعل خدا قرار دارد؛ **سبق الاوقاتَ كونُه**.

بنابراین این حرف فخرالدین حرف خیلی مهملی است؛ چون خدا قبل اشیاء است و بعد اشیاء است و معیت با اشیاء دارد. خیلی عجیب است که این آدم چنین حرفهایی می‌زند. فخر رازی حقیقتا مایهٔ عبرت است؛ یعنی از نظر هوش و فکر و فهم یک آدم عادی نیست، بلکه خارق‌العاده است. از نظر هوش و فکر، یکی از نوابغی که در دنیای اسلام ظهور کرده همین فخر رازی است. مردی جامع‌العلوم و جامع‌الفنون بوده؛ در ادبیات و تفسیر و فقه و اصول و کلام و فلسفه و ریاضیات و خلاصه در تمام علوم اسلامی این مردک تخصص داشته و واقعا در هوش خارق‌العاده است، ولی آنجایی که عقیده اتخاذ می‌کند چنان سقوط می‌کند مثل اینکه یک خدازدگی همیشه شامل حال این آدم است؛ همیشه در آخر آن عمق تفکرش یک تفکر منحط کلامی پست و عجیب و غریبی است. مثلا همین حرفش در باب زمان؛ از مردی که این همه بر اقوال حکما احاطه دارد چنین حرفی عجیب است.

۱. می‌گوید اگر بگویید «لازم نیست این تغیر در خدا واقع بشود، بلکه چون تغیر در حادثها واقع شده ما به خدا هم نسبت قبلیت و بعدیت می‌دهیم و در واقع منشأ انتزاع قبلیت و بعدیت دربارهٔ خدا تغیر در خدا نیست بلکه تغیر در حوادث است»، می‌گوییم: حال که این را دربارهٔ خدا قبول کردید [در مورد زمان هم چه اشکالی دارد] که خود زمان در ذاتش تغیر نباشد و امر مجردی باشد، و اینکه قبلیت و بعدیت را به زمان نسبت می‌دهیم به اعتبار حوادثی باشد که با زمان مقایسه می‌شود.

الدوام و الاستمرار و ذلک هو المسمّی بالدهر و السرمد، و امّا إن حصل فیه الحرکات و التغیّرات فحینئذ یحصل لها قبلیّات قبل بعدیّات و بعدیّات بعد قبلیّات لا لأجل وقوع التغیّر فی ذات المدّة، بل لأجل وقوع التغیّر فی هذه الأشیاء. انتهی ما ذکره.

و أقول إنّک قد علمت بالبرهان القاطع وجود هویّة متجدّدة متصرّمة لذاتها بلاتخلّل جعل بین وجود ذاتها و وجود تجدّدها. و الشبهات التی أوردها و استصعب حلها فی باب الزمان و الحرکة فجمیعها منحلّة العقد مدفوعة الصعوبة بفضل الله حیث یحین حینها فی موضع ألیق بها. و الحقّ تعالی وجوده الخاصّ به أجلّ من أن یوصف بالوقوع فی القبلیّة و البعدیّة[۱] بالقیاس إلی شیء من الحوادث الیومیّة و لا بالمعیّة معها إلّا معیّة اُخری غیر الزمانیّة و هی المعیّة القیّومیّة المنزّهة عن الزمان و الحرکة و التغیّر و الحدوث.

و لعلّ[۲] من القدماء من نفی وجود الزمان مطلقاً أراد به أنّه لیس[۳] له وجود غیر وجود الأمر المتجدّد بنفسه[۴]، و کذا من نفی وجوده فی الأعیان دون الأذهان أراد به أنّه من العوارض التحلیلیّة التی زیادتها علی الماهیّة فی التصوّر فقط لا من العوارض الوجودیّة التی زیادتها علی معروضاتها فی الوجود کما أشرنا إلیه[۵]، و من جعله جوهراً جسمانیّاً هو نفس الفلک الأقصی أراد به الطبیعة المتجدّدة الفلکیّة، فأراد بنفس الفلک ذاته و هو موافق لما ذهبنا إلیه من أنّه مقدار الطبیعة باعتبار تجدّدها الذاتیّ، و لوّحنا إلی أنّ الزمان کالجسم التعلیمی لیس من العوارض الوجودیّة بل وجود المقدار نفس وجود ما یتقدّر به أوّلاً و بالذات، و کونه من العوارض بضرب من التحلیل ککون الوجود من

---

۱. یعنی قبلیت و بعدیت زمانی.
۲. از اینجا مرحوم آخوند شروع می‌کند به تأویلاتی که عرض کردیم جز اسم تأویل هیچ اسمی ندارد و گفتنش هم ضرورتی نداشت.
۳. «لیس أنه من» غلط است.
۴. می‌گوید: شاید آن کسی که گفته زمان وجود ندارد، مقصودش این است که وجود مستقل ندارد.
۵. می‌گوید: همچنین شاید کسی که گفته زمان در اعیان وجود ندارد بلکه در اذهان وجود دارد، مقصودش این نیست که در واهمه وجود دارد، بلکه مقصودش این است که زمان بعدی از ابعاد طبیعت است و فرق این بُعد با [طبیعت] همان فرق جسم تعلیمی با جسم طبیعی است؛ یعنی این دو در ذهن با یکدیگر فرق دارند.

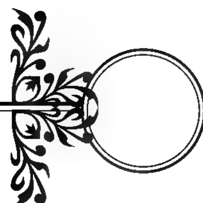
عوارض الماهيّة و الذات الموجودة بذلک الوجود[۱]، و من ذهب إلى أنّه جوهر مفارق عن المادّة كأنّه أراد به الحقيقة العقليّة المفارقة لهذه الصورة الطبيعيّة التى يتقدّر و يمتدّ بحسب وجودها التجدّدى المادىّ لا بحسب وجودها العقلىّ الثابت فى علم الله سرمداً[۲]، و من ذهب إلى أنّ الزمان واجب الوجود أراد به معنى أجلّ و أرفع ممّا فهمه الناس، و قد ورد فى الحديث «لا تسبّوا الدهر فإنّ الدهر هو الله تعالى» و فى الأدعية النبويّة «يا دهر يا ديهور يا ديهار يا كان يا كينان يا روح»[۳]. و فى كلام أساطين الحكمة نسبة الثابت إلى الثابت سرمد و نسبة الثابت إلى المتغيّر دهر و نسبة المتغيّر إلى المتغيّر زمان. أرادوا بالأوّل نسبة البارى إلى أسمائه وعلومه، و بالثانى نسبة علومه الثابتة إلى معلوماته المتجدّدة التى هى موجودات هذا العالم الجسمانىّ برمتها بالمعيّة الوجودية، و بالثالث نسبة معلوماته بعضها إلى بعض بالمعيّة الزمانيّة.

---

۱. بنا بر این تأویلات، باید بگوییم تمام قدما به حرکت جوهریه‌ای که مرحوم آخوند می‌گوید، قائل بوده‌اند و زمان را همان طور می‌دانستند که ایشان می‌گویند، منتها آنها مطالبشان را به زبان رمز می‌گفته‌اند. این روش مرحوم آخوند درست عکس روش متجددین است که کوشش می‌کنند حرفهای دیگران را به نام خودشان قالب بزنند. مرحوم آخوند کوشش می‌کند بگوید همین حرفی را که ما گفتیم، قدما هم می‌گفتند.

۲. می‌گوید: شاید مقصود افلاطون و امثال او که گفته‌اند زمان مجرد است، این است که ربّ‌النوع عالمِ عقلِ طبیعتِ جوهری مجرد است؛ چون زمان برمی‌گردد به طبیعت جوهری مادی و هر طبیعت جوهری، مثالی در عالم عقل دارد.

۳. می‌گوید: شاید کسی که می‌گوید «زمان واجب الوجود است»، به همان اعتباری بگوید که در حدیث [به دهر، الله اطلاق شده:] **لا تسبّوا الدهر فان الدهر هو الله**. اولاً در اینکه این حدیث از نظر سند اصالت داشته باشد، حرف است، و ثانیا اینکه مقصود این حدیث چیست، محل بحث است. اگر سند این حدیث اشکالی نداشته باشد باید گفت ـ چنانکه حاجی در حاشیه گفته‌اند ـ دهر از اسماء الله است؛ یا اینکه: مردم که معمولاً چرخ و فلک و زمانه را فحش می‌دهند، در واقع زمانه را فحش نمی‌دهند بلکه به آن چیزی فحش می‌دهند که منشأ آن حادثهٔ [بد] بوده. حدیث می‌گوید: قضا و قدر در دست خداوند است و شما که زمان را فحش می‌دهید این یک نوع اظهار عدم رضا به قضای الهی است و در واقع این سبّ شما اگرچه به نام زمان است ولی در نهایت امر، سبّ الله خواهد شد.



فصل ۳۴

فی أنّ الزمان یمتنع أن یکون له طرف موجود

قالوا إنّ کلّ حادث[1] یسبقه عدم لایجامع وجوده، و ما به القبلیة لیس نفس العدم لأنّ العدم یکون بعد أیضاً، و لیس القبل بما هو قبل مع البعد، فلیس العدم بما هو عدم قبلاً و لابعداً، و لیس أیضاً ذات الفاعل، لأنّ ذاته توجد مقارنة أیضاً و لا شیء من الاشیاء الّتی یصحّ أن یوجد مع المتأخّر قبلاً لذاته هذا النحو من القبلیة. فإذن کون العدم سابقاً هو أنّ ذلک العدم للشیء مقترن بزمان[2] حدث وجوده بعد ذلک الزمان، فیکون قبل کلّ آن فرض بدایة زمان آخر، و هکذا القیاس فی آن یفرض نهایة. فإذن لیست لمطلق الزمان بدایة و لا نهایة. و لهذا ذکر معلم الفلاسفة: من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حیث لایشعر.

و[3] قد علم أنّ الزمان من لوازم الحرکة و الحرکة من لوازم الطبیعة عندنا و الطبیعة

---

۱. مقصود حادث زمانی است.

۲. یا بگویید «بشیء» که اسم این شیء را گذاشته‌ایم «زمان».

۳. از اینجا مرحوم آخوند گریز می‌زند به حرف خودش و آن را به صورت یک مطلب استطرادی بیان می‌کند. این بحث را مرحوم آخوند در اواخر الهیات بالمعنی الاخص در دو

←

لاتقوم إلّا بمادة و جسم. فإذن جود الحقّ الجواد لاينقطع و إفاضته و خيره لاينقضی و لايحصیٰ (و إن تعدّوا نعمة الله لاتحصوها) مع أنّ كلّ زمان و كلّ حركة حادث، و كذا كلّ جسم فهو حادث عندنا محفوف بالعدمين السابق و اللاحق كما مرت الإشارة إليه و هذا غريب.

فإن قيل[۱]: هذا التقدم أمر وهمی مقدّر كما أنّ فوقية العدم خارج العالم[۲] وهمٌ محض، فكما لايلزم من تناهی المكان أن يكون عدمه فی مكان، فكذلک لايلزم من تناهی الزمان أن يكون عدمه فی زمان.

فنقول: إنّ العقل يدرک ببداهته ترتباً بين وجود شیء و عدمه[۳] حيث لايجتمعان، و ليس ذلک الترتب بالعلية، لأنّ العلة و المعلول يجب أن يكونا مَعَيْن، و لا بالطبع لأنّ المتقدّم بالطبع لايستحيل أن يقارن مع المتأخّر بالطبع دفعة، و ظاهر أنّه ليس بالشرف و المكان، فتعيّن أن يكون بالزمان. و بالجملة نحن لانعنی بالزمان إلّا هذا النوع من الترتب، فإن لم يحصل هذا الترتب فقد سلّمتم[۴] أنّه ليس وجود الزمان بعد عدمه، و إن حصل كان عدم الزمان فی زمان البتة. و أمّا الفرق بين ذلک و بين الأحياز المتوهّمة خارج العالم فهو أنّ الحيّز فی كونه متناهياً لايفتقر إلی حيّز آخر، و أمّا فی كونه محدَثاً فيتوقّف علی مسبوقيّته بالعدم.

فإن قال قائل: إنّ هذا[۵] يوجب أن يكون إله العالم زمانياً، و أن يكون للزمان زمان

← سه ورق به طور مفصل بيان می‌كند، كه آنچه من از خارج عرض كردم، خلاصه‌ای از آنجا بود.

۱. اين همان اشكال معروف غزالی است كه اشكال خيلی قويّی است.

۲. يعنی در ابعاد مكانی.

۳. يعنی اين وجود و عدمی كه در باب زمان گفته می‌شود، اگر عدم را سابق بگيريم می‌شود حدوث، و اگر عدم را لاحق بگيريم می‌شود فنا. می‌خواهد بگويد اين عدم و وجودی كه ما در باب حدوث و فنا تعقل می‌كنيم، غير از وجود و عدمی است كه در باب مكان می‌بينيم.

۴. نگوييد «آنها هم همين قدر انكار كرده‌اند و گفته‌اند ما نمی‌گوييم وجود بعدالعدم، می‌گوييم متناهی»، چون آخوند می‌گويد: بالاخره از يک طرف می‌گوييد حدوث و از طرف ديگر می‌گوييد فنا، نه اينكه وقتی می‌گوييد «متناهی» از اين طرف و آن طرفش يكی بشود.

۵. يعنی آنچه كه شما در باب زمانی بودنِ عدم زمان گفتيد.

آخر و يتسلسل الأزمنه إلى لانهاية[۱].

فنقول: أمّا تقدّم الله على الزمان المعيّن فهذا يرجع إلى الزمان أيضاً، فإنّ ذاته تعالى و إن كان مقدّساً عن التغيّر متعالياً عن الزمان و ما معه معيّة زمانية يرجع إلى الفيئيّة[۲]، لكنّه لمّا كان مع كلّ شيء لا بمزاولة[۳] و لا بمداخلة فهو مع الزمان السابق معية لاتوجب تغيّراً[۴]، فيصدق عليه أنّه يوجد قبل الزمان المعيّن كما يوجد معه و بعده[۵].

و أمّا[۶] كون كلّ زمان مسبوقاً بزمان آخر بمعنى أنّ عدم كلّ زمان فى زمان، فهذا يوجب أن يكون قبل كلّ زمان زمان و قبل كلّ حركة حركة و قبل كلّ جسم جسم لاإلى نهاية، فهذا التسلسل غيرممتنع لأنّ منشأه أنّ هذه الأشياء من الأُمور الضعيفة

---

۱. گفتیم این قسمت دوم به دو صورت تقریر می‌شود: یکی اینکه هر زمانی زمانی مجامع خودش داشته باشد و آن زمان دوم زمانی مجامع خودش الی غیرالنهایه، و دوم اینکه هر زمانی مسبوق باشد به زمان دیگر و آن زمانِ دیگر مسبوق باشد به زمان دیگر الی غیرالنهایة. مرحوم آخوند شکل دوم تقریر را جواب داده ولی حاجی شکل اول را تقریر کرده و گفته از عبارت هم بیشتر همین شکل اول فهمیده می‌شود.

۲. مرحوم آخوند کلمۀ «فیئیّت» را در جاهای دیگری هم به کار برده است. اینجا عبارت مشکل دارد. در عبارت «و ما معه معية زمانيّة يرجع الى الفيئية» اگر ضمیر «معه» را به «الله» برگردانیم جمله بی‌معنی می‌شود، و اگر به «زمان» برگردانیم معنی چنین می‌شود: «هرچه که با زمان است به معیت زمانی، برگشتش به فیئیت است». این معنی فی حد نفسه صحیح است ولی با جملۀ قبل و بعدش بی‌ربط می‌شود و مثل یک جملۀ معترضه می‌شود. احتمال دیگری هم هست و آن اینکه عبارت این گونه بوده: «و معيته تعالى مع الزمان يرجع الى القيّوميّة».

۳. اینجا هم احتمال می‌دهم در عبارت غلطی باشد. نمی‌دانم آیا در لغت «مزاوله» به معنی «مداخله» آمده که اینجا همراه هم ذکر شده‌اند. علی‌القاعده «لا بمزاولة» باید همراه عبارت «خارج عن الاشياء» بیاید. به احتمال زیاد این جمله اقتباسی از نهج‌البلاغه بوده آنجا که می‌فرماید: «**داخل فى الاشياء لا بالممازجة و خارج عن الاشياء لا بالمباينة**» که «مباینه» به معنی «مزاوله» است.

۴. چون معیت قیومیه است نه فیئیه.

۵. چون معیت فیئیه نیست بلکه قیومیه است. لازمۀ معیت قیومیه این نیست که اگر با متقدم بود از متأخر منفک باشد، برخلافِ معیت فیئیه [مثل معیت با زمان.]

۶. یعنی و اما اشکال دوم این قائل.

الوجود التى يتشابک فيها الوجود بالعدم[۱]، فكلّ وجود لفرد يوجب عدماً لفرد آخر و كلّ عدم لفرد يوجب وجود الآخر، فعدم الزمان لايتحقق إلّا فى الزمان.

فان قال القائل المذكور: وقوع المعية بين الله و زمان يستدعى أن يكون المعان[۲] فى زمان آخر يقارنهما، و كذا وقوع المعية بين عدم الزمان و الزمان الذى يسبقه أو يلحقه يستدعى زماناً غيرهما.

فنقول:وقوع المعية الزمانية بين شيئين ليس أحدهما نفس ذات الزمان المعين يوجب زماناً، و أمّا المعية بين الزمان و شىء فلايقتضى زماناً آخر، إذ ما به المعية هاهنا نفس الزمان المعيّن[۳]، لأنّ تعينه بنفسه، لأنّه ضرب من الوجود يباين سائر الوجودات. فإنّ هذه الساعة لايتصور إلّا هذه الساعة و يستحيل وقوعها قبلها أو بعدها، و كذا غيرها من أفراد الزمان و أجزائه، فإنّ وجودها كما وقعت من الضروريات المجعولة جعلاً بسيطاً، فإذن وقوع كلّ شىء مع زمان لايقتضى زماناً آخر. و أمّا وقوع شىء مع شىء آخر ليس واحد منهما زماناً فإنّه يستدعى وجود أمر ثالث هو جهة المعية بينهما، و كذا القياس فى التقدّم و التأخّر؛ فإنّ الزمان لذاته يقتضى التقدم و التأخر لأنّ ذلک من لوازم ماهيته، فكلّ زمان من الأزمنة قبل و قبليته بالنسبة إلى آخر، و كذلک بعد و بعديته بالنسبة إلى آخر، و مع و معيته بالنسبة إلى ما يقارنه.

و ليس لقائل أن يقول: يلزم أن يكون الزمان من مقولة المضاف[۴].

لأنا نقول: هذا اشتباه وقع بين مفهوم الشىء و وجوده. فمفهوم الزمان[۵] من مقولة الكمّ و هو فى نفسه مقدار متّصل غير قارّ، ولكن وجوده يتقدم لذاته على شىء و يتأخر لذاته عن شىء[۶]، و فرق بين ما المعقول منه يلزم منه معقولا آخر و ما وجوده يتعلّق

---

۱. يعنى چون وجودها محدودند و وجود و عدم متشابک‌اند قهرا پشت سر يكديگر و تعاقبى هستند.

۲. «معان» تثنيه «مع» است.

۳. يعنى معيت بين دو امر زمانى مستلزم امر سومى است كه خود زمان باشد، ولى معيت بين شىء و زمان مستلزم شىء ديگرى نيست.

۴. چون تقدم و تأخر، ذاتى زمان شد در حالى كه اين دو از مقولهٔ اضافه‌اند.

۵. يعنى ماهيت زمان.

۶. مى‌خواهد بگويد اين تقدم و تأخر از حاقّ وجود انتزاع مى‌شود.

بوجود شيء آخر أو بعدمه[۱]. فالتقدّم و التأخّر يعرضان لماهية الزمان لذاتها[۲] لأنّ وجودها وجود التقدم و التأخر[۳]، و ماهية التقدم و التأخر من مقولة المضاف لا وجود التقدم و التأخر، بمعنى ما به‌التقدم و التأخر لا وجود نفس الاضافة[۴].

و هاهنا إشكال آخر و هو أنّ أجزاء الزمان لابدّ و أن يكون متخالفة الماهية مع أنّ أجزاء المتصل لابدّ و أن تكون متشابهة، و ذلک لأنّ كلّ جزء منه يقتضي لذاته مرتبته التي له من التقدم و التأخر، فإنّ يوم الخميس لايمكن أنْ يكون يوم الأربعاء و لايوم الخميس الآخر قبله أو بعده فيعود المحالات.

و الجواب عنه أنّ تشابه أجزاء المتصل عبارة عن كونها بحيث لا اختلاف لها فيما يقتضي ماهية الاتصال، فإنّ كون بعض المتصل بحال و بعضه بحال آخر يقتضيهما نفس التشابه و الاتصال[۵] من ضروريات نحو وجودها الاتصالي. فكما أنّ كون كلّ جزء من أجزاء المكان الواحد بحال غير حال صاحبه ممّا يقتضيه لذاته وحدة المكان و اتصاله، فكذلک كون كلّ ساعة من الزمان بحال غير حال سائر الساعات أمر يقتضيه وحدة الزمان و اتّصاله[۶].

---

۱. كه گفتيم همه از اين قبيلند كه در وجودشان يک اضافه‌ای هست.

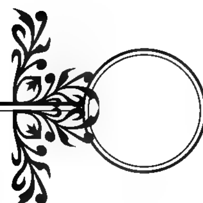
۲. اينكه فرموده «يعرضان لماهية الزمان لذاتها» مسامحهٔ در تعبير است. مقصود اين است كه ماهيت زمان دارای وجودی است كه از حاقّ آن تقدم و تأخر انتزاع می‌شود.

۳. وجود زمان عين وجود تقدم و تأخر است نه اينكه ماهيت زمان عين ماهيت تقدم و تأخر باشد.

۴. اين «لا وجود نفس الاضافه» جملهٔ اضافه‌ای است در اينجا؛ يعنی معنی درستی نمی‌دهد گو اينكه حاجی كوشش كرده برايش معنی درست كند.

۵. اينجا عبارت معلق است. علی‌القاعده «الاتصال» عطف به «التشابه» است و عبارت اين گونه بوده: «...يقتضيهما نفس التشابه و الاتصال و هما من ضروريات...».

۶. خلاصه، اين تقدم و تأخر لازمهٔ اين نحوه اتصال زمان است و اين به اين معنا نيست كه اجزاءْ اختلاف ماهوی دارند و كثرت واقعی در كار است.



فصل ۳۵

فی احتجاج من یضع للزمان بدایة

إنّ المثبتين للزمان بداية احتجوا بأمور:

الأوّل: أنّ الحوادث الماضية يتطرق إليها الزيادة و النقصان، و كلّ ما كان كذلک فله بداية، فللحوادث بداية[1].

الثانی: لو كانت الحوادث الماضية غير متناهية لتوقف حدوث الحادث اليومیّ على انقضاء ما لا نهاية له، فاستحال وجوده، لكن التالی محال بالمشاهدة فكذا المقدم.

و الثالث: أنّ كلّ واحد من الحوادث إذا كان له أوّل وجب أن يكون للكلّ أوّل.

و الرابع: أنّ الحوادث الماضية قد انتهت إلينا، فلو كانت الحوادث الماضية غير متناهية لكان الغير المتناهی متناهياً، هذا خلف.

و الخامس: أنّ الأزل إمّا أن يوجد فيه حادث أو لم يوجد. و الأوّل محال و إلّا لم يكن الحادث حادثاً. و إن لم يوجد شیء من الحوادث فی الأزل فوجد حالة لم يكن فيها شیء

---

۱. اگرچه در اینجا اشکال خیلی مختصر گفته شده و اشاره به برهان تطبیق نشده، ولی از جوابی که مرحوم آخوند می‌دهند و از بیانی که برای همین اشکال در جاهای دیگر شده، معلوم می‌شود مقصودْ برهان تطبیق است.

من الحوادث موجوداً فإذن کلّ الحوادث مسبوق بالعدم.

و السادس: أنّ الامور الماضیة قد دخلت فی الوجود و ما دخل فی الوجود فقد حصره الوجود فیکون محصوراً متناهیاً فهی متناهیة.

و السابع: أنّ کلّ واحد من الحوادث إذا کان مسبوقاً بالعدم الأزلی فإذا فرضنا جسماً قدیماً و فرضنا حوادث لا أوّل لها لزم أن یکون ذلک الجسم لا متقدّماً علی وجودها و لا علی عدمها و محال[۱] أن یکون الشیء لایتقدّم اُموراً و یتقدّم علی ما هو سابق علی کلّ واحد من تلک الأمور، لأنّه یصیر حکم السابق و المسبوق فی التقدم حکماً واحداً[۲].

الثامن: أنّ العالم لایخلو عن الحوادث و ما لایخلو عن الحوادث فهو حادث فالعالم حادث[۳].

فهذه وجوه ضعیفة الأساس فی حدوث ماهیة الزمان و الحرکة و ما یتعلق بهما.

أمّا ما یحتجّون به أولاً فهو مأخوذ من برهان تناهی الأبعاد[۴] حاصله أنّا نجمع دورات الماضی[۵] أو الأزمنة[۶] کالسنین[۷] أو عدد النفوس الماضیة[۸]، ثمّ نضمّ إلیها[۹] من المستقبل دورة أو سنة أو نفساً اُخری فنأخذها علی وجهها مبلغاً و مع الزیادة مبلغاً آخر و نقابل بینهما بالتطبیق؛ فلابدّ من التفاوت، فیزید أحد المبلغین علی الآخر بقدر متناه. و مازاد علی الشیء بمتناه فهو متناه. و[۱۰] إذا علمت أنّ الحرکات و الأزمنة و الحوادث لا کلّ لها و أنّها یستحیل اجتماعها، فکلّ ما یبتنی علی اجتماعها المستحیل

---

۱. به قول حاجی این «و محال» به معنی «إذ محال» است.
۲. در ضمن بیان مطالب از خارج عرض کردیم که این عبارات قابل توجیه نیست. اگر کسی بخواهد این عبارت را اصلاح کند باید در خود کتب متکلمین اقدم جستجو کند.
۳. گفتیم این، عبارهٔ اخرای این است که: العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث.
۴. یعنی یکی از براهین تناهی ابعاد، که همان برهان تطبیق است.
۵. یعنی اگر بحث را روی حرکات ببریم.
۶. یعنی اگر بحث را روی زمان ببریم.
۷. مثال برای ازمنه است.
۸. یعنی اگر اصلا در برهان تطبیق ترتب را شرط ندانیم و بحث را ببریم روی نفوس.
۹. در برهان تطبیق فرق نمی‌کند که چیزی کم کنیم (که من این طور مثال زدم) یا چیزی بر آن بیفزاییم.
۱۰. تا اینجا تقریر اشکال بود طبق برهان تطبیق. حال می‌خواهند جواب بدهند.

لایصحّ[۱]. و إنّما صحت اللانهایة فی الأزمنة و الحرکات لاستحالة اجتماعها، و مبنی إثبات الزمان و الحرکة و کذا اتصالهما و تمادیهما علی عدم الاجتماع فی الوجود و اقتضاء وجودهما اللاحق العدم السابق و بالعکس و اقتضاء العدم السابق الوجود اللاحق و بالعکس[۲]. فکیف یصح فرض اجتماعهما المستحیل لیمنع بوقوع الاجتماع المستحیل اللانهایة التی صحّتها لاستحالة شیء؟! فهو فرض شیء علی المستحیل من جهة استحالته و هو غیر صحیح.

و أمّا ما احتجّوا به ثانیاً فیقال فی دفعه: إنّ الممتنع من التوقف علی الغیر المتناهی هو ما یکون الشیء متوقفاً علی ما لایتناهی و لم یحصل بعد، و ظاهر أنّ الذی لایکون إلّا بعد وجود ما لایتناهی فی المستقبل لایصحّ وقوعه[۳]. فأمّا فی الماضی فلم‌یکن حالة فیها الغیر المتناهی الذی یتوقف علیه حادث معدوماً[۴] ثم حصل و حصل بعده الحادث الذی یتوقّف علیه، إذ ما من وقت یفرض إلّا و کان مسبوقاً بما لایتناهی. و إن أُرید بهذا التوقف أنّه لایقع شیء من الحوادث إلّا بعد ما لایتناهی، فهو نفس محلّ النزاع فکیف یجعل حجّة علی بطلان نفسه؟!

و أمّا ما ذکروه ثالثاً فهو مغالطة نشأت من إجراء حکم کلّ واحد علی الکلّ.

---

۱. کل ندارند چون امتناع اجتماع دارند، بلکه وجود هریک از این حوادث مشروط به عدم دیگری است؛ یعنی محال است متأخر وجود پیدا کند بدون اینکه متقدم معدوم شده باشد. مرحوم آخوند می‌گوید شما دلیلتان را بر امر محالی مبتنی کرده‌اید و هرچه که بر امری محال مبتنی باشد محال است.

۲. عبارت «و اقتضاء العدم السابق الوجود السابق» غلط است؛ چون این عکس قبلی است (یعنی عکس «و اقتضاء وجودهما اللاحق العدم السابق») و در این صورت دو «بالعکس» که در عبارت آمده زائد و بی‌معنی می‌شود. عبارت صحیح این است: «و اقتضاء وجودهما اللاحق العدم السابق و بالعکس و اقتضاء الوجود السابق العدم السابق و بالعکس». در این صورت دو مطلب می‌شود. در عبارت اول صحبت از بدایت و رابطهٔ میان عدم سابق و وجود لاحق است، و در عبارت دوم صحبت از فنا و رابطهٔ وجود سابق و عدم لاحق است.

۳. یعنی اگر چیزی توقف داشته باشد بر وجود چیزی که در لحظهٔ بعد وجود پیدا می‌کند و این دومی هم وجودش متوقف باشد بر وجود چیزی که در لحظهٔ بعد وجود پیدا می‌کند الی غیر النهایه، این محال است.

۴. «معدوماً» خبر «لم‌یکن» است.

و ممّا لهم[۱] أن یتفطنوا له للاحتجاج به، أنّ النفوس الناطقة الماضیة مجموعها یجب أن یکون مسبوقاً بالعدم إذ لیس فیها إلّا حادث، فکذلک المعلول الّذی هو المجموع. هذا و إن کان أقرب ممّا سبق إذ لیس اقتصاراً علی مجرد تعدیة حکم کلّ واحد علی الکلّ بل استدلال بحدوث العلة علی حدوث المعلول، إلّا أنه لاینجع غرضهم من هذا؛ فإنّ حدوث مجموع النفوس بما هو مجموع لایستلزم حدوث الزمان و ما فیه. فکل وقت یحدث للنفوس مجموع آخر و کذا العالم بجملته یحدث کلّ حین و لا یدل هذا علی نهایة أعداد الحوادث التی کل منها فی وقت.

و الجواب عما ذکروه رابعاً أنّ انتهاء الحوادث إلینا یقتضی ثبوت النهایة لها من هذا الجانب الذی یلینا، و ثبوت النهایة من جانب لاینافی اللانهایة من جانب آخر؛ فإنّ

---

۱. اینجا مرحوم آخوند دلیلی را ذکر می‌کند که در آخر الهیات فرموده: «این دلیل را شیخ اشراق از طرف متکلمین اقامه کرده وخودش هم جواب داده». دلیل این است: هر معلولی حادث است و چون «مجموع» معلَّل به اجزاء است و جزء علت برای کل است، پس مجموع حوادث هم حادثند. وقتی علتْ حادث شد معلول هم به طریق اولیٰ حادث است. این دلیل را طور دیگری نیز می‌توان بیان کرد (مرحوم آخوند در جوابْ این بیان را هم اضافه کرده‌اند) و آن این است: اگر ما یک عدد و مجموع متناهی داشته باشیم و بعد به این مجموع یک واحد دیگر اضافه شود، مجموع جدید آن مجموع قبلی نیست و در واقع مجموع دیگری وجود پیدا کرده و لذا خواص عددی هرکدام از این دو مجموع، متفاوت است. در غیرمتناهی هم مطلب عینا همین طور است، فقط فرقش این است که در غیرمتناهی نمی‌شود گفت عددی رفته است و عددی دیگر آمده است، ولی می‌توان گفت مجموعی رفته و مجموع دیگری آمده است. حال می‌گوییم اگر مجموع غیرمتناهی در گذشته داشته باشیم، وقتی یکی بر آنها اضافه بشود یک مجموع دیگر حادث شده و بازاگر یکی دیگر اضافه بشود مجموع دیگری حادث شده. نتیجه این است که با اضافه شدن حوادث بر حوادث غیرمتناهی گذشته همیشه مجموعه‌هایی حادث می‌شوند. پس مجموع حوادث دائما در حال حدوثند. پس نه تنها افراد حوادث حادث می‌شوند و معدوم می‌شوند بلکه مجموعها هم مرتب معدوم می‌شوند و موجود می‌شوند. پس ما مجموعی که ازلی باشد و تا ابد هم باقی بماند نداریم.

جواب این است که این دلیل شما یک مغالطهٔ بزرگ است. اولا «مجموع» وجود ندارد جز در عالم اعتبار. ثانیا بر فرض اینکه چنین مطلبی در مجموعها صحیح باشد می‌گوییم لازمهٔ دلیل شما این نیست که زمان بدایت داشته باشد. شما بحث را از روی افراد برده‌اید روی مجموعها، ما می‌گوییم مجموعها بدایتی ندارند و هر مجموع حادثْ مسبوق به مجموع حادث دیگری است.

حرکات أهل الجنة لا نهایة لها مع أن فی جانب البدایة لها نهایة[۱].

و الجواب عما ذکروه خامساً أنّ الأزل لیس وقتاً محدوداً له حالة معینة، بل هی عبارة عن نفی الأوّلیة. فالحادث الزمانی الذی یسبقه العدم یمتنع وقوعه فی الأزل مع[۲] أنّه یحسم مادة الوهم بالمعارضة بالصحة بأن یقال صحة حدوث الحوادث هل کانت حاصلة فی الأزل أم لا؟ فإن کانت حاصلة فأمکن حدوث حادث أزلی و ذلک محال، و إن لم یکن فللصحة مبدء و هو محال. و لما لم یکن هذا الکلام قادحاً فی الصحة أعنی القدرة فکذا هاهنا.

---

۱. مرحوم آخوند در اینجا خوب جواب متکلم‌پسندی آورده؛ می‌گوید بنا بر حرف شما پس برای آخرت هم نباید قائل به خلود باشیم.

۲. مرحوم آخوند در اینجا یک جواب نقضی هم به متکلمین می‌دهد. می‌گوید: شما در باب قدرت قائل هستید که قدرت عبارت است از صحت وقوع شیء. (البته اینها فرقی میان امکان و قدرت، امکان استعدادی و امکان ذاتی نمی‌گذارند.) اینجا شما می‌گویید «آیا در ازل حادثی وجود داشته یا وجود نداشته؟ اگر وجود داشته است، چون حادث است یا باید ازلْ ازل نباشد یا باید حادث حادث نباشد». ما عین همین حرف را در مسألهٔ صحت (به همان معنایی که متکلمین می‌گویند) می‌گوییم. می‌گوییم: آیا یک فعل، در ازلْ صحتِ وجود و امکان وجود دارد یا ندارد؟ اگر این امکان وجود در ازل پیدا شده باشد پس شما قائل به ازلی هستید که در آن این صحتْ امکان وجود دارد. وقتی که در ازل این صحتْ امکان وجود دارد چه مانعی دارد که حدوث این حوادث امکان وجود داشته باشد؟ و اگر این صحتْ در ازل امکان حدوث ندارد، باید قائل شوید که قدرت باری‌تعالی هم بدایت دارد؛ چون شما صحت و امکان اشیاء را مساوی با قدرت باری‌تعالی می‌دانید.

معلوم است که این، نقضی است مطابق مذاق متکلمین. حاجی در حاشیه حل مطلب را خوب شرح داده و آن این است: ازل در مورد خداوند معنایی دارد و در مورد اشیاء معنایی دیگر. ازل در مورد اشیاء به معنی وقوع در زمان و انطباق وجود آنها بر زمان و انطباق زمان بر وجود آنهاست، مثل انطباق هر ممتدی بر ممتد دیگر. وقتی می‌گوییم «حرکت فلک ازلی و ابدی است» یعنی حرکتی است ممتد از ناحیهٔ اول و آخر؛ از ناحیهٔ اول وجود کشش‌داری دارد الی غیرالنهایه و از ناحیهٔ آخر هم وجود کشش‌داری دارد الی غیرالنهایه، ولی وجود اولش غیر از وجود آخرش است؛ آن، بعض وجودش است و این، بعض دیگر. اما دربارهٔ حق‌تعالی ازلی بودن و ابدی بودن به این معنا نیست. **سبق الاوقاتَ کونُه**، وجود او بر زمان تقدم دارد؛ یعنی زمان در مرتبهٔ فعل او وجود دارد و او وجودش و ذاتش بر فعلش احاطه دارد. ازلی و ابدی بودن حق تعالی به معنای وقوع در زمان نیست و قدرت او هم عین ذاتش است.

و عما ذكروه سادساً أنّ المراد بالحصر أن يكون للشيء طرف و نحن نسلّم أنّ الحوادث محصورة من الجانب الذى يلينا. ثم نعارض ذلک بصحة حدوث الحوادث.

و عما ذكروه سابعاً[۱] أنّه إن عنيتم بما ذكرتم أنه يكون الجسم موصوفاً بكل الحوادث[۲] و يكون موصوفاً بعدمها معاً[۳] فذلک باطل[۴]، لأنّ الحوادث ليس لكليتها وجود[۵] حتى يكون الجسم موصوفاً بها، و إن عنيتم[۶] به أنّه فى كلّ وقت من الأوقات يكون موصوفاً بواحد منها فهو فى ذلک الوقت ليس موصوفاً بعدم ذلک الحادث بل بعدم غيره من الحوادث، فلا تناقض فيه لعدم وحدة المحمول.

و عما ذكروه ثامناً ـ و هو قريب المأخذ مما سبق ـ أنّ فى مقدماته على الوجه الذى اشتهر بينهم[۷] وجوهاً من الخلل. أمّا المقدمة الأُولى و هو قولهم العالم لايخلو عن الحوادث، إذا عنى بالعالم مجموع الأجسام فإنّه لايخلو عن الحركات و غيرها[۸]، و إن عنوا به المجموع بما هو مجموع فقد مرّ أنّ ذلک و إن كان صحيحاً[۹] (فانّ لأعداد الحوادث فى كل حين مجموع آخر) لكن لاينفعهم[۱۰]. و إن عنوا به ـ كما يقولون ـ ما سوى الواجب

---

۱. همان طور که از خارج گفتم، این جواب به آن استدلال نمی‌خورد. در استدلال صحبت «موصوف» نبود، بلکه صحبت «لایتقدم» بود.
۲. یعنی مجموع من حیث المجموع.
۳. یعنی در آنِ واحد.
۴. یعنی هرگز این طور نیست که جسم در آنِ واحد هم موصوف به کل الحوادث باشد هم موصوف به عدم کل الحوادث، هم مقارن به کل الحوادث باشد هم مقارن به عدم کل الحوادث. پس چنین تناقضی تحقق پیدا نکرده است.
۵. اگر هم وجود داشته باشد تناقضی تحقق پیدا نکرده است.
۶. یعنی: و اما اگر مقصود شما از موصوف به کل الحوادث، موصوف متوالیا باشد به این معنا که موصوف به این حادث است و بعد موصوف به حادث دیگر، پس در زمانی که موصوف به این حادث است موصوف به عدم حادث دیگر است و این تناقض نیست.
۷. یعنی: نه آن طوری که ما بنا بر حرکت جوهریه تقریر می‌کنیم.
۸. حاجی می‌گوید: مقصود متکلمین همین شق است، گرچه مرحوم آخوند شقوق دیگری هم ذکر کرده‌اند.
۹. زیرا در «مجموع» حوادث هم هست، پس صحیح است بگوییم: این مجموع خالی از حوادث نیست.
۱۰. یعنی بنا بر این نمی‌توان نتیجه گرفت العالم حادث.

الوجود، فالبرهان قائم على أنّ فى الموجودات الممكنة أموراً لا تتغير أصلاً[۱]، فيكون المقدمة الأُولى منقوضة باطلة.

و أمّا المقدمة الأخرى و هى «أنّ ما لايخلو عن الحوادث فهو لايسبقها» ففيها خلل[۲] إن أريد ما لايسبق آحادها، فإنه من البيّن أنّه متقدم على كل واحد واحد من الحوادث بالضرورة. و إن أريد به أنّه لايسبق جميع الحوادث، فالحوادث لاجميع لها أصلاً[۳] حتى يسبقها شىء. فقولهم إنّ ما لايسبق الحوادث فهو حادث، عين محل النزاع. فإنّ على مذهب الخصم لايصح خلوّ الأجرام الفلكية عن الحركات أصلاً و لايسبقها سبقاً زمانياً[۴]، أى ما خلت عن آحاد الحركات قطّ. و إن كان المتحرك يتقدم[۵] على الحركة تقدّماً ذاتياً فيحتاجون هاهنا إلى الرجوع إلى إثبات نهاية الحوادث[۶]، و قد سبق الكلام فيه.

فهذا ما وقع من الأبحاث و المناقضات بين الطرفين و نحن بفضل الله و توفيقه قد أوضحنا هذا السبيل و كشفنا عن وجه المطلوب من حدوث العالم[۷] و مسبوقية كلّ شخص من الأجسام و طبائعها و نفوسها و أعراضها بالعدم الزمانى السابق عليها، و صححنا هاتين المقدمتين أعنى كون جواهر العالم لايخلو عن الحوادث لذاتها، و كلّ ما لايخلو عن الحوادث لذاته[۸] فهو حادث زمانى، فالعالم بجميع مافيه حادث. و قد سبق بعض ما يحتاج اليه هذا المرام و بقى البعض و له موعد و سنعود إليه إن‌شاءالله تعالى[۹].

---

۱. يعنى مجردات.
۲. مى‌گويند: اگر مقصودتان اين است كه اين اجسام بر واحد واحد تقدم زمانى ندارند، اين غلط است؛ چون جسم بر هر واحدى از واحدهاى حادثات تقدم زمانى دارد. و اگر مقصودتان اين است كه بر مجموع تقدم ندارد، مى‌گوييم: مجموعْ يک حادث جداگانه و علاوهٔ بر آحاد نيست، بلكه مجموع يک امر اعتبارى است.
۳. يعنى وجود على‌حده ندارد.
۴. به اين معنا كه بر مجموع تقدم ندارد.
۵. هم تقدم زمانى بر هر جزء از اجزاء حركت و هم تقدم ذاتى بر همهٔ حركت.
۶. يعنى شما بايد ثابت كنيد كه حوادث متناهى است، و اين را نمى‌توانيد ثابت كنيد.
۷. كه اين «حدوث عالم»، هم برخلاف آن چيزى است كه فلاسفه گفته‌اند و هم برخلاف آن چيزى است كه متكلمين گفته‌اند.
۸. به حركت جوهرى.
۹. در آخر جلد هفتم.

و اعلم أنّ أكثر الناس يصعب عليهم الإعراب عن مذهبهم و عن محل الخلاف. فإنّهم إذا قالوا العالم حادث، فإن سئل عنهم ما أردتم بذلک وقعوا فی الحيرة؛ لأنهم إن عنوا به[۱] أنه محتاج الى الصانع المؤثر، فخصمهم قائل به على أتم وجه و آكده؛ لأنه قائل بافتقاره الى المؤثر حدوثاً و بقاءاً ذاتاً وصفةً. و إن عنوا به أنّ العالم يسبقه عدم زمانی فلا يمكنهم الاعتراف به، لأنّ العالم جملة ما سوى الله عندهم و الزمان من جملة العالم فكيف يتقدم الزمان على العالم ليكون تقدم العدم عليه تقدّماً زمانياً. و إن أفصحوا عن مذهبهم بأنّ العالم ليس بقديم[۲]، فيقول الفيلسوف إنّه ليس بقديم لأنه ليس بواجب الوجود. و إن عنوا أنّ العالم ليس بدائم[۳]، فيقال ماذا أردتم بذلک؟ فانّ الدائم قد يعنى به معنى عرفی و هو مستمر الوجود زماناً طويلاً[۴]، و دوام العالم بهذا المعنى لانزاع فيه فی المشهور لدى الجمهور، و إن عنوا به أنه كان وقت لم يكن فيه العالم، فهو مخالف لمذهبه، إذ ليس قبل العالم وقت لم يكن فيه العالم، إذ هو بمنزلة قوله قبل الوقت وقت لم يكن فيه وقت. و إن قال واحد منهم أردت به أنه ليس بأزلی، يستفسر الأزلی و عاد الترديد و المحذور المذكور. و إن قال الذی فی الذهن متناه[۵]، يُسلَّم له أنّ القدر الذی فی ذهنه من أعداد الحركات متناه و لكن لايلزم من ذلک توقف وجود العالم على غير ذات

---

۱. بعضی جوابها درست است ولی برخلاف حرف حکما نیست، و بعض دیگر موجب تناقض در اصل مدعایشان می‌شود.
۲. مقصود «قدیم ذاتی» است، قدیم زمانی را بعدا به عنوان «دائم» بیان می‌کنند.
۳. «دائم» یعنی قدیم زمانی.
۴. ذکر این وجوه، به مسخره کردن شبیه است.
۵. جواب این مسأله که «آیا بشر قادر است غیرمتناهی را در ذهن بیاورد؟» این است که: هم می‌تواند هم نمی‌تواند؛ بشر نمی‌تواند غیرمتناهی را تصور تخیلی کند؛ یعنی نمی‌تواند صورت غیرمتناهی را در ذهن بیاورد؛ مثلا: بشر نمی‌تواند بیابانی را تصور کند که نهایت ندارد، برای بشر امکان ندارد یک فضای غیرمتناهی را در ذهن بیاورد، همچنین عدد غیرمتناهی. ولی به یک معنای دیگر، می‌تواند غیرمتناهی را تعقل کند؛ بشر می‌تواند مفهوم غیرمتناهی (یعنی غیرمتناهی به حمل اولی) را در ذهن بیاورد؛ اصلا همین که می‌گوییم «آیا انسان می‌تواند غیرمتناهی را تصور کند یا نمی‌تواند؟» دلیل بر این است که ما غیرمتناهی را تصور کرده‌ایم؛ اگر تصور نکرده بودیم همین قضاوت را هم نمی‌توانستیم بکنیم. وقتی می‌گوییم «انسان قادر نیست غیرمتناهی را تصور کند» معلوم می‌شود غیرمتناهی را به نحوی تصور کرده‌ایم و قهرا به نحو دیگری است که می‌گوییم نمی‌توان آن را تصور کرد.

الباری[1]. ثم إذا فرض لها مجموع مّا فهی أیضاً حادثة[2]. و إن قال أعنی بالحدوث أنه کان معدوماً فوجد[3]، إن أراد بمفهوم «کان»السبق الزمانی فهو مع کونه متناقضاً، یخالف مذهبه لاستدعائه وجود الزمان قبل العالم و هو من جملة العالم. و إن أراد به السبق الذاتی، فخصمه قائل به؛ فإنّ الفیلسوف معترف بأنّ عدم الممکن یتقدم علی وجوده تقدماً مّا[4]. و إن قال إنّ الباری مقدم علی العالم بحیث یکون بینه و بین العالم زمان[5]،

---

۱. این دیگر یک فحش علمی است. مرحوم آخوند در تحلیل نهایی ـ که بعد می‌رسیم ـ می‌گوید: لازمۀ حرف شما این است که عالم در ذات خودش غیر از ذات باری احتیاج به چیز دیگری هم داشته باشد. بعد می‌گوید آیا شرک چیزی غیر از این است؟! آیا شرکی بالاتر از این هم هست؟! (البته متکلمین این حرف را نمی‌زنند، بلکه لازمۀ حرفشان این است که عالم به چیز دیگری هم غیر از باری احتیاج داشته باشد.)

۲. می‌گوید: اگر برای عالم مجموع هم فرض شود، می‌گوییم: «مجموع عالم هم حادث است». البته مقصودْ همان مجموعی است که در ذهن می‌آید؛ حاجی هم تصریح کرده‌اند به اینکه هر مجموعی که در ذهن بیاید حادث است؛ چون مجموعی که در ذهن می‌آید محدود و متناهی است.

۳. این مطلب هم برمی‌گردد به حرفهای قبل.

۴. همان تقدم ذاتی که می‌گوییم عدم ممکن بر وجودش تقدم ذاتی دارد. الممکن من ذاته أن یکون لیس و من علته أن یکون أیس.

۵. این هم ـ غیر از آنکه معقول نیست که فقط خدا باشد و زمان ـ معنایش این است که یا زمان را موجود مستقل حساب کنیم، و یا بگوییم منشأ انتزاع زمان خداوند است، که در اقوال زمان گفتیم هردو غلط است. «کان الله و لم یکن معه شیء»، و به قول آن عارف: الان کما کان. «کان الله و لم یکن معه شیء» مثل **کان الله بکل شیء علیماً** است. **کان الله بکل شیء علیماً** به این معنا نیست که: کان الله فی زمان الماضی بکل شیء علیما. این افعال درباره خداوند منسلخ از زمان است. «کان الله و لم یکن معه شیء» حکم مرتبۀ ذات است نه حکم زمان؛ مثل برخی موارد است که در قرآن آمده است ولی به طور قطع و مسلم مرحلۀ ظهور برای انسان را بیان می‌کند. مثلا دربارۀ قیامت آمده است: **لمن الملک الیوم لله الواحد القهّار**؛ امروز ملک در انحصار کیست؟ یعنی قدرت و ملکوت عالم، قدرت مطلقه از آن کیست؟ **لله الواحد القهّار**. معنی این آیه این نیست که در دنیا مُلک از آن خدا نبوده و خدا در دنیا شریک داشته است، آنوقت در آخرت همه را مغلوب کرده و می‌گوید **لمن الملک الیوم لله الواحد القهّار**. این شرک است؛ چون در دنیا هم: **قل اللهم مالک الملک**، در دنیا هم: **هو الله الذی لا اله الا هو الملک القدّوس السلام المؤمن**. «المَلِک» اسم

←

فلیس هذا مذهبه[۱]، إذ لیس قبل العالم شیء عنده غیر ذات الباری و هو مذهب الحکیم بعینه، فیتعین التقدم الحقیق[۲] الّذی هو فی الحقیقة تقدم[۳]. فلا یتعین النزاع هاهنا إلاّ[۴] أن یقول أحد الخصمین إنه توقف العالم علی غیر ذات الله و لم یکف فی وجوده ذاته و صفاته و یقول الآخر یکفی و حینئذ یتبین المشرک من غیر المشرک[۵].

و اعلم أنّ مسألة إیطال التعطیل و إثبات الصانع المبدع الذی یفید الموجودات من دون سانح علی ذاته و حادث یصیر ذاته محلّا له، من أعظم المهمات و أفضل العلوم و المسائل؛ فإنّ من لم‌یعرف توحیده فی الفعل لم‌یعرف توحیده فی الذات و لا فی صفة وجوب الوجود و لا القدرة و لا العلم و لا الإرادة و لا الحکمة و لا غیره من الصفات، و إذا علم الانسان هذه المسألة و علم وجود النفس و بقائها و کیفیة معادها و رجعاها بعد ما عرف مبدأها و فاعلها و وحدانیته، فقد حصّل من العلم شیئاً عظیماً و لا یبالی بما یفوته من العلوم و المسائل. و هذه المسألة إذا عُرفت و اُحکمت و عُلمت أسباب

← خاص خداوند است. در قیامت حقیقت برای انسانها بارز می‌شود؛ یعنی آنجاست که انسان این حقیقت توحیدی را که یک مؤمن موحد عارف در همین دنیا می‌فهمید، می‌فهمد. در آنجا که: فکشفنا عنک غطاءَکَ فبصرکَ الیومَ حدید، همه این حقیقت را درک می‌کنند، نه اینکه در دنیا ـ العیاذ بالله ـ شریکی برای خداوند هست و در آخرت شریکها کنار می‌روند و توحید برقرار می‌شود. انسانهایی که در همین دنیا مراحل را طی نکرده‌اند و دیدشان شرک‌آلود بوده است، در قیامت که کشف غطاء می‌شود حقیقت را آنچنان که هست درک می‌کنند. «کان الله و لم یکن معه شیء» به این معناست، نه اینکه در یک زمان با خداوند هیچ چیز نبود ولی بعد با خدا کسی پیدا شد. الان هم با خدا کسی نیست، خدا با همه چیز هست ولی هیچ چیزی با او نیست.

۱. یعنی علاوه بر اینکه غلط است، مذهب آنها هم این نیست.

۲. اگر بگویند بین خداوند و عالمْ حقایقی وجود دارد، این همانی است که حکیم می‌گوید.

۳. در مباحث تقدم ایشان می‌گوید: تقدم حقیقی همان تقدم بالحقیقه‌ای است که ما می‌گوییم.

۴. اینجا دیگر عصبانی است و فحش علمی می‌دهد.

۵. یعنی اگر بگوییم «فیض، ازلی و ابدی است و این، مستفیض است که مرتب حادث و بائد می‌شود» وجود عالم جز بر ذات حق بر چیز دیگری توقف ندارد. اما اگر برای خداوند ـ العیاذ بالله ـ سنه و نومی فرض کنیم و بگوییم «در لایزال یکمرتبه تغیری پیدا شد و تصمیم بر حدوث عالم پدید آمد» بنابراین ذات حق برای وجود عالم کافی نیست، بلکه عامل محرکی دخالت کرده؛ مثلا تا آن وقت مصلحت نبود بعد مصلحت حادث شد. پس خدا به علاوهٔ مصلحت، علت عالم است. در اینجا هرچه بگویید، به شرک منتهی می‌شود.

حدوث الحادثات و دثور الداثرات و أنّ هويّات الأجسام و طبائعها متجددة لحظة فلحظة[1] كما أشار إليه القرآن و قومه البرهان من غير أن يختلّ بها قاعدة حكمية فقد تمهّدتْ[2] قواعد الوصول الى عالم الكشف و الشهود العقلى تمهيداً بأوضح طريقة و أحكم سبيل. و الناس يتحيرون فى أنّ الواجب الوجود إذا لم يتغير و لم يسنح له صفة فكيف يحصل الحوادث[3]؟ و لايكون الإنسان معتمداً إليه فى البحث ما لم يتيقن هذه المسألة و أخواتها، و إذا ثبت مسألة العلة و المعلول صح البحث و إن ارتفعت ارتفع مجال البحث[4]، و مع القدرة العبثية الجزافية لايبقى للباحث كلام و لايثبت معها معقول أصلا.

قال بعض العرفاء: قول القائل العالم قديم بالزمان هوس محض لاطائل تحته؛ إذ يقال له ما الذى يُعنى بالعالم؟ فإمّا انه يقول عنيت به الأجسام كلها كالسماوات و الأُمّهات[5]، و إمّا انه يقول عنيت به كلّ موجود سوى الله. فإن عنى بذلک، المعنى الثانى فعلى هذا كثير من الموجودات المندرجة تحت لفظ العالم غير متوقف الوجود على الزمان[6]، و إن عنى به المعنى الأوّل فلم يجز أيضاً لأنّ معناه أنّ الأجسام موجودة مذكان الزمان موجوداً، و هذا مشعر[7] بأنّ الزمان سابق على الأجسام فى الوجود، و ليس كذلک؛ فإنّ الأجسام سابقة الوجود على الزمان و الزمان متأخر عنها و إن كان ذلک بالرتبة و الذات. و إن قال ليس المراد هذا و لا ذاک، فنحن لانعلم من قوله إلّا ما فهمنا و

---

۱. يعنى همان حركت جوهرى.
۲. «فقد تمهدت» جواب «اذا عرفت...» است.
۳. همان مسألۀ ربط متغير به حادث.
۴. در واقع مى‌خواهد ارزش مسألۀ علت و معلول را هم ذكر كرده باشد. با كسى كه اصل عليت را انكار كند اصلا نمى‌شود بحث كرد؛ چون اين اصل جزء اولين اصولى است كه انكار آن منجر به سوفسطايى‌گرى مى‌شود؛ چون انسان براى اين بحث مى‌كند كه با مقدمات يقينى نتيجۀ يقينى بگيرد، و مقدمات، يا علت براى نتيجه هستند يا نيستند؛ اگر علت براى نتيجه نيستند پس فايدۀ بحث چيست؟! و اگر علت براى نتيجه هستند پس اصل عليت مورد قبول است. پس اگر كسى عليت را انكار كند مثل اين است كه امتناع اجتماع نقيضين را انكار كرده و ديگر سوفسطايى مطلق است.
۵. يعنى اُمهات عناصر.
۶. يعنى مجردات.
۷. يعنى ظاهر لفظ اين است. به قول حاجى: هذا مفهوم ضعيف. «لفظ شما مشعر است» يعنى چه؟! مگر ما مى‌خواهيم به ظاهر لفظ تمسک كنيم؟!

قد تكلمنا على ما فهمناه، و أمّا ما لم نفهمه من مقصده فالكلام عليه من شأن العميان. و إن زعم أنّ الاجسام موجودة منذ كان الحق موجوداً[۱]، فهو خطأ عظيم لأنّ الأجسام لا توجد أصلاً حيث يوجد الحق لا الآن و لا قبله و لا بعده[۲]، و من صار إلى أنّ العالم موجود الآن مع الحق فهو مخطئ خطاءاً عظيماً؛ فحيث الحق بأحدية ذاته لا زمان و لا مكان و إن لم يخلو منه زمان و لا مكان و لا ذرة من ذرات العالم، فهو مع كل ذرة لكن لا ممكن و لا غير معه، فهو سابق الوجود على وجود العالم كما أنه سابق الوجود على وجود صورة هذه الكلمات المسطورة فى هذا الكتاب مثلاً من غير فرق اصلاً؛ و من فرق بينهما فهو بعد فى مضيق الشَبَه و لم ينزه الحق عن الزمان كما لم ينزه عن المكان عند العوام الذين يزعمون أنّه جسم مكانى كسائر المحسوسات. فهو بعيد عن الايمان الحقيق الحاصل للعارف فى أوّل سلوكه، و هو أنه تعالى سابق على المستقبل من حيث سبقه على الماضى من غير فرق، و هذا يقينى عند العارف و إن كان كثير من العلماء[۳] عاجزين عن دركه انتهى.

أقول: إنّ ما ذكره هذا العارف غير كاف فى باب حدوث العالم؛ إذ القائلون بقدم الأجسام الفلكية و أمهات العناصر قائلون بأنّ نسبته تعالى إلى المستقبل كنسبته إلى الماضى و ليسوا عاجزين عن إدراک كل ما أفاده حتى قوله إنّ الأجسام لاتوجد حيث يوجد الحق الأوّل لا هذا الآن و لا قبله و لا بعده و هكذا كل معلول بالقياس إلى موجده، و مع ذلک ذهبوا إلى تسرمد الأفلاک و غيرها. و لهم أن يفسّروا قدم الأجسام بأنّ وجودها غير مسبوق بعدم زمانى فلايرد عليه ما أورده اصلاً.

فالمصير فى هذه المسألة إلى ما حققناه و تفردنا باثباته فى هذه الدورة الاسلامية؛ إذ حكماء الإسلام و سائر العلماء لم يصلوا إلى كنه هذا المرام و إلّا لاشتهر منهم ذلک لأنّ الدواعى كانت مستوفرة عليها فى هذه الأزمنة. و أقرب ما وقع الاحتجاج به فى هذا الموضع قول بعض المتقدمين من النصارى و هو أنّ العالم متناهى القوة و كل متناهى القوة متناهى البقاء فيستحيل أن يكون أزليّا[۴] فالعالم يستحيل أن يكون أزلياً. و لايرد

---

۱. يعنى اجسام مع الحق موجودند.
۲. يعنى اجسام معيت با حق ندارند، بلكه حق معيت با همه چيز دارد.
۳. لابد مقصودش فلاسفه است.
۴. چون هرچه كه پايان دارد ابتدا هم دارد.

علیه ما أورده صاحب المطارحات[۱] بأنا نقرّر أنّ العالم متناهی قوة البقاء لکنه غیرمتناهی البقاء لا لذاته و لا لقوته بل لأنّ علته دائمة و هی یمدّها بالقوة الغیر المتناهیة الآثار و الحرکات و غیرها[۲].

أقول[۳]: قوله غیرمتناهی البقاء لا لذاته و لا لقوته کلام مجمل مغلّط[۴]، لأنه إن أراد به أنّه بحسب ماهیته الإمکانیة لیس ذا قوة البقاء بل بوجودها الفائض علیها من الواجب یبقی و یدوم[۵]، فلعل هذا غیر مقصود المستدل، إذ ربما ادعی أنّ وجود هذه الجواهر الجسمانیة متناهی القوة[۶] لا أنها من حیث ماهیاتها لیست ذات قوة غیر متناهیة. کیف و هی بحسب ماهیاتها لیست بموجودة فضلا عن کونها غیرمتناهی القوة. و إن أراد به أنّ ذاتها الوجودیة و هویّتها الصادرة عن الجاعل ابتداء لیست بلامتناهی القوة إلّا أنه یستمد من العلة الدائمة القوی و الآثار، فنقول هذا یمکن علی

---

۱. یعنی شیخ اشراق. مرحوم آخوند حرف او را به دو صورت توجیه می‌کند: یکی بنا بر اصالت ماهیت که مبنای شیخ اشراق است و قهرا حرفش باطل است، و یکی بنا بر اصالت وجود که با حرف خودش توجیه می‌شود.

۲. شیخ اشراق این‌گونه حرف یحیی نحوی را رد کرده: شما می‌گویید «عالم متناهی القوه است»، ما هم قبول داریم عالم متناهی القوه است، اما می‌گوییم: متناهی القوه است لذاته، لکن غیر متناهی‌القوه است لمبدأه (یعنی از ناحیه مبدئش).

۳. مرحوم آخوند می‌گوید: اگر شما بنا بر اصالت ماهیت مطلب را تعقل کنید می‌گویید «ماهیت عالم متناهی‌البقاء است لذاته، ولی چون این ماهیت، وجود را از خارج گرفته است، به حکم علتش غیرمتناهی البقاء است». ولی این حرف فی حد ذاته درست نیست؛ چون بحث در این است که این ماهیت با این وجودی که به آن داده شده است متناهی البقاء است. ولی اگر مطلب را به این صورت بیان کنید که وجود ماهیت متناهی‌البقاء است، یعنی حقیقتش عین حدوث تدریجی و زوال تدریجی است، و بعد به این صورت توجیه کنید که عالم متناهی البقاء است لذاته، یعنی وجودش وجود تدریجی و فناپذیر است، و غیرمتناهی البقاء است لعلّته، یعنی این وجود تدریجی و این امداد تدریجی و این احداث تدریجی و این فیاضیت تدریجی دائما از ناحیهٔ مبدأ جاری است، اگر به این صورت بیان شود مطلب درست است.

۴. یعنی انسان را به اشتباه می‌اندازد.

۵. یعنی اگر می‌گوید: صرف اینکه وجودش از ناحیه واجب است کافی است.

۶. یعنی اصلا وجودی که این ماهیت دارد متناهی است. راست هم می‌گوید.

وجهين[۱]:

أحدهما أنّ وجودها الشخصى المتناهى فى القوة و القدرة لايبق دائماً لكن يصدر منه الآثار و الأفاعيل الغير المتناهى بإمداد المبدء العالى، كما يدل عليه ظاهر كلامه. و هو فاسد؛ فإنّ وجود الأعراض و الآثار و الأفعال اللاحقة للشخص تابع لوجوده[۲] و الشخص الجوهرى أقوى فى الوجود من جميع ما يتبعه و فيض الوجود لايصل إليها إلّا بعد أن يمرّ على المتبوع الملحوق به ما يتفرّع عليه. فعدم تناهى الآثار و المعاليل يستلزم عدم تناهى العلة المتوسطة سواء كانت فاعلا قريباً أو قوة قابلية أو آلة أو موضوعاً[۳]. و لا ينتقض[۴] ما ذكرناه بالهيولى الاولى الّتى تقبل آثاراً غيرمتناهية، لأنها لاتقبل هذه الآثار إلّا بورود الاستعدادات و القوى الغير المتناهية، و ليست وحدتها الباقية إلّا وحدة مبهمة تتجدّد فى كل حين بتجدّد الصور و القوى.

و ثانيهما[۵] أنّ وجودها فى كلّ وقت و إن كان متناهى القوة، إلّا أنه يفيض من المبدأ فى كلّ وقت على مادتها قوة أخرى[۶] و هوية غير التى فاضت أولاً. فهذا قول بحدوث العالم و دثوره فيكون كل شخص منه مسبوقاً بعدم زمانيّ أزليّ[۷] و هو عين مقصود

---

۱. اگر مقصودتان این باشد که ماهیت با وجودش غیرمتناهی است، این هم به دو صورت قابل تصویر است: یکی اینکه بگویید غیرمتناهی الآثار است؛ یعنی این وجود محدود، آثارش غیرمتناهی است. جواب می‌دهیم: وجود محدود نمی‌تواند آثار غیرمتناهی داشته باشد. دوم اینکه بگویید این وجود محدود دائما در حال تجدید است. می‌گوییم: این حرف درست است، ولی با مبنای شما جور در نمی‌آید، بلکه با مبنای ما جور درمی‌آید.

۲. محال است اصل وجود محدود باشد ولی آثارش نامحدود.

۳. محال است واسطه متناهی باشد و آثار غیرمتناهی.

۴. اگر بگویید «پس در باب هیولای اولیٰ چه می‌گویید؟ هیولای اولیٰ متناهی است و حال آنکه فیض غیرمتناهی قبول می‌کند»، جواب این است: هیولای اولیٰ قابل است نه مبدأ فاعلی آثار، و تازه قبول هم که می‌کند، به تبع صور، قابلیتهایی برایش تجدد پیدا می‌کند.

۵. اما توجیه دوم که درست است این است: می‌خواهیم بگوییم آثار، غیرمتناهی است و مبدأ آثار که وجود است محدود است ولی این وجود محدود دائما در حال تجدید شدن است؛ یعنی همان حرکت جوهری.

۶. یعنی وجودٌ اُخریٰ.

۷. و در عین حال سلسلهٔ زمان هم غیرمتناهی است.

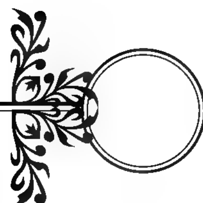
القائل المنتحل بإحدى الملل الثلاث أعنى التهوّد و التنصّر و الإسلام[١].

نعم لو منع قول القائل «إنّ العالم متناهى القوة» بأنّ من العالم ما لايتناهى قوته كالمفارقات المحضة، لكان له وجه إلّا أنّک ستعلم من طريقتنا أنّ الصور المفارقة ليست بما هى مفارقة من جملة ما سوى الله[٢]، فلا يقدح قولنا العالم و جميع ما فيه متناهى القوة غيرباق و لا دائم بالعدد بل بالمفهوم و المعنى دون الوجود الشخصى و الهوية.



١. متكلمين گفته‌اند «اجماع ملّيين (يعنى يهوديها و مسيحيها و مسلمانها) بر حدوث عالم است به اين معنا كه ما مى‌گوييم» كه لازمه‌اش انقطاع فيض است. مرحوم آخوند مى‌خواهد بگويد اين گونه نيست، بلكه اجماع ملّيين بر حدوث عالم است به اين معنا كه در عالم طبيعت غير از حادث زمانى چيزى نداريم، و بيش از اين اجماعى نداريم.

٢. بلكه آنها را از شئون بارى مى‌دانيم.



فصل ۳۶

فی حقیقة الآن و کیفیة وجوده و عدمه

إعلم أنّ الآن یکون له معنیان: أحدهما ما یتفرّع علی الزمان[۱]، و الثانی ما یتفرّع علیه الزمان[۲]. أما الآن بالمعنی الأول فهو حدّ و طرف للزمان المتصل، فالنظر فی کیفیة وجوده و کیفیة عدمه[۳].

أمّا کیفیة وجوده فلما[۴] علمت أنّ الزمان کمیة متصلة و کل کمیة متصلة فإنها قابلة

---

۱. که همان حد زمان باشد.

۲. که اصطلاحا به آن «آنِ سیّال» می‌گویند. یکی دو ورق بعد بحث می‌کنیم که آیا «آن» به این معنا درست است یا نه؟ جلسهٔ قبل عرض کردیم مرحوم آخوند در بعضی جاها این معنا را قبول کرده ـ مثل اینجا ـ و در بعضی جاها رد کرده، و شاید همان ردش درست باشد.

۳. ایشان نیاز ندیده که خیلی دربارهٔ حد بودن بحث کند، ما بحث کردیم.

۴. این «لِما علمت» را «لَمّا علمت» هم می‌شود خواند، ولی علی‌الظاهر اگر «لمّا» بخوانیم در کلامْ جوابی برایش نیست، «لِما» هم بخوانیم عبارت خیلی نمی‌چسبد. به هرحال دو سه تا تشویش دیگر هم در عبارت مرحوم آخوند هست.

لتقسيمات غيرمتناهية بالقوة لا بالفعل[۱] إلّا[۲] بواحد من الأسباب الثلاثة: القطع و اختلاف العرض و الوهم، لكن حصول القطع ممتنع فى الزمان لما عرفت[۳]، فبقى الإمكان لأحد وجهين آخرين، و ذلک بموافاة الحركة أمراً دفعياً كحد مشترک[۴] غيرمنقسم كمبدأ طلوع أو غروب[۵] و إما بحسب فرض الفارض بقوته الوهمية.

---

۱. اينجا هم عبارت مشوش است گرچه مقصود واضح است. [مى‌خواهد بفرمايد] قابلِ تقسيمات غيرمتناهىِ بالقوه‌اند ولى قابل تقسيم غيرمتناهى بالفعل نيستند؛ يعنى تقسيمات بالفعل‌اش غيرمتناهى نيست. معناى قابليت تقسيم غيرمتناهى ـ كه اينجا ذكر مى‌كند ـ اين است كه تقسيماتْ لايقفى است؛ يعنى به هر مقدار كه تقسيم كنيم در مرحلهٔ بعد باز قابليت تقسيم هست. اين به اين معنا نيست كه اگر بخواهيم شىء را دفعةً تقسيم كنيم، تقسيم مى‌شود به ذرات نامتناهى.

۲. در بعضى نسخه‌ها كلمهٔ «إلّا» حذف شده، ولى باز هم عبارت مشوش است. مقصود اين است كه هر امر غيرمتناهى، بالقوه قابل تقسيم است و تقسيم سه گونه است: تقسيم فكّى و قطعى كه همان تقسيم عينى است، تقسيم وهمى كه همان تقسيم ذهنى محض است، و تقسيم عَرَضى كه تقسيم ذهنى است به اعتبار عرضى كه در خارج وجود دارد. زمان هم مثل هر كميت ديگرى قابليت اين تقسيمها را دارد، الّا تقسيم فكى. اينجا عبارت، درست مطلب را نمى‌فهماند ولى مقصود واضح است.

۳. از اين سه قسم، تقسيم فكى و قطعى، در زمان محال است ولى در غيرزمان محال نيست. ما براى اين محال بودن وجهى گفتيم كه از دو وجهى كه حاجى اينجا ذكر كرده است، بهتر است. اين «لِما عرفت» اشاره به همان وجهى است كه ما از خارج عرض كرديم؛ يعنى اصلا محال است كه زمان بدايت و نهايت داشته باشد. اگر بخواهيم زمان را دو تكه كنيم، يعنى اگر يک قدرتى بخواهد در خارج زمان را دو قسمت كند به گونه‌اى كه ماضى و مستقبلش از يكديگر جدا بشود، حاجى مى‌گويد «از آن جهت محال است كه مستلزم اين است كه حركت فلک متوقف بشود و خرق فلک لازم مى‌آيد»، ولى ما گفتيم حتى اگر زمان را از فلک انتزاع نكنيم، اگر بخواهيم آن را به تقسيم فكى تقسيم كنيم معنايش اين است كه زمان نهايت پيدا كند و بعد از نو شروع شود و براى زمان ابتدا و نهايت ـ به اين معنا ـ محال است. لذا مرحوم آخوند هم مى‌گويد: «لما عرفت». همين «لما عرفت» درست‌تر است از آنچه حاجى گفته‌اند.

۴. در بعضى نسخه‌ها عبارت اين‌گونه است: «كحدّ مشترک حدّا مشتركاً» كه غلط است. در نسخه‌هاى چاپ سنگى هم نوشته‌اند: «حداً مشتركاً» زائد است.

۵. يعنى مثل اينكه ما زمان يوميه را به روز و شب تقسيم كنيم، كه اين روز و شب بودن به اعتبار طلوع و غروب خورشيد است و طلوع و غروب خورشيد، به معناى دقيق امرى آنى مى‌باشند. بنابراين زمان را به روز و شب تقسيم مى‌كنيم به حَسَب امرى ديگر.

و أما کیفیة عدمه فالکلام یستدعی تمهید قاعدة أفادها الشیخ فی الشفاء و غیره[۱] و هی أنّ وجود الشیء الواحد الزمانی[۲] أو عدمه إما أن یکون دفعیاً[۳] بأن یحصل أو یعدم دفعة فی آن یختص به، فإن استمر کان ذلک الآن أول آنات حصول الوجود أو العدم، و إن لم یبق کالأُمور الآنیة[۴] کان مجرد ذلک الآن لاغیر ظرف الحصول.

و إمّا أن یکون تدریجیاً[۵] بأن یکون الشیء الوحدانی له هویة اتصالیة لایمکن أن یتحصل إلّا فی زمان واحد متصل علی سبیل الانطباق علیه[۶]، و یعبر عن ذلک بالحصول علی سبیل التدریج. و لایلزم[۷] أن یکون حصول ذلک الشیء حصول أشیاء

---

۱. عرض کردیم در اشارات هم ذکر کرده است.
۲. گفتیم «زمانی» در اینجا در مقابل آنی نیست، بلکه در مقابل لا زمان یعنی ماوراءالطبیعه است.
۳. دفعی به معنی آنی.
۴. مثل همان شیء متحرک که گفتیم در هر «آن» در یک مکان است؛ یعنی در آنِ دوم دیگر در مکانی که در آنِ اول بود نیست.
۵. این هم باز دو قسم می‌شود و مجموعا سه قسم داریم. البته شیخ قسم اول و دوم و سوم نمی‌گوید، ولی این سه قسم از مجموع کلامش به دست می‌آید.
۶. مثل خطی که با پرگار به وجود می‌آید، یا اصلا مطلق حرکات قطعیه.
۷. می‌گوید یک وقت این طور خیال نکنید ـ همان گونه که متکلمین و احیانا بعضی متجددین فکر می‌کنند ـ که معنای اینکه یک شیء تدریجا وجود پیدا می‌کند این است که این شیء مجموع وجودات است ـ نه وجود واحد ـ و دارای اجزاء بالفعل است و هر جزئش در جزء بالفعلی از زمان وجود پیدا می‌کند. نه، اگر ما می‌گوییم «زمان جزء دارد» یعنی ما برایش اعتبار می‌کنیم. این شیء را هم اگر می‌گوییم جزء دارد، یعنی قابلیت اعتبار اجزاء دارد، نه اینکه این شیء الان بالفعل دارای اجزائی است و زمان هم بالفعل دارای اجزائی است و هر جزء بالفعل این در یک جزء بالفعل آن واقع می‌شود. متکلمین اغلب در باب حرکت می‌گفتند «حرکت تجدّد اکوان است». آنها چون براساس جزء لایتجزیٰ فکر می‌کنند همیشه این طور می‌گویند: «مسافتْ مجموع نقاط است، زمان هم مجموع نقاط است و حرکت هم مجموع اکوان است نه یک کون واحد؛ این شیء در آنِ اول در جزء اول از مسافت وجودی دارد، در آنِ دوم در جزء دوم وجود دیگری دارد، ولی آن جزء اول مسافت جزء لایتجزیٰ است و آن جزء اول زمان هم جزء لایتجزیٰ است و حرکتْ مجموعی از وجودات در مجموعی از مسافات در مجموعی از زمانهاست. پس خودِ حرکت مجموعی از وجودات است (نه وجود واحد قابل تقسیم و ممتد) که هرکدام بسیط و

←

← غیرقابل امتداد است، در جزئی از مسافت که لایتجزی است و امتداد ندارد، در جزئی از زمان که امتداد ندارد (یعنی همان «آن» به معنای اول که فلاسفه قبول ندارند)».
شیخ برای رفع این اشتباه می‌گوید: اگر ما می‌گوییم «شیء تدریجی‌الوجود اجزائش بر اجزاء زمان منطبق است» خیال نکنید زمان اجزاء بالفعل دارد این هم اجزاء بالفعل دارد و اجزاء بالفعل آن بر اجزاء بالفعل این منطبق است! نه، این یک متصل واحد است که قابلیت اعتبار اجزاء دارد.
سؤال: زمان مقدار حرکت است و حرکت هم قرار ندارد، هردو غیرقارند. حرکت منعدم می‌شود کما اینکه زمان منعدم می‌شود.
استاد: این، خصلت زمان است. مکرر گفته‌ایم که انعدامْ نسبی است. «این شیء معدوم می‌شود» آیا به این معناست که شیئی که موجود شده، در ظرفی که وجود پیدا کرده معدوم می‌شود؟! این که انقلاب شیء عما هو علیه است و محال است. یا اینکه «معدوم می‌شود» یعنی در ظرف بعد معدوم است و ظرف بَعد ظرف وجود آن نیست. زمان، هم معدوم نمی‌شود هم معدوم می‌شود. هر مرتبه از زمان را اگر می‌گوییم معدوم می‌شود، یعنی در مرتبه‌ای که مرتبهٔ قطعهٔ دیگر از زمان است وجود ندارد. «معدوم می‌شود» مجاز است و در واقع مقصود این است: معدوم است در مرتبهٔ دیگر. هیچ چیز در مرتبهٔ خودش معدوم نمی‌شود. عینا مثل این است که بگوییم این سطح هیچ مرتبه‌اش در مرتبهٔ دیگر وجود ندارد بلکه هر مرتبه در مرتبهٔ دیگر معدوم است. ولی هیچ مرتبه‌ای در مرتبهٔ خودش معدوم نیست. زمان بُعد دیگری است که وقتی خود این بُعد را در نظر بگیریم یک کشش است که هر جزئش محال است در مرتبهٔ خودش معدوم شود؛ چون اگر در مرتبهٔ خودش معدوم شود انقلاب شیء عما هو علیه می‌شود. معنای معدومیت هر مرتبه از زمان این است که مرتبهٔ بعد مرتبهٔ وجودش نیست. اصلا این مرتبه در مرتبهٔ بعد نیست که عدم عارضش شود. پس «معدوم می‌شود» مجاز است.
معنای حرف فلاسفه که می‌گویند «هیچ موجودی معدوم نمی‌شود» همین است. اما این که فیلسوف می‌گوید «هیچ موجودی معدوم نمی‌شود» غیر از این است که یک طبیعی‌دان می‌گوید هیچ موجودی معدوم نمی‌شود. فیلسوف مراتب وجود را می‌شناسد و می‌گوید: «هرچه در هر مرتبه‌ای وجود دارد اگر در مرتبهٔ بعد وجود ندارد، این، معدوم شدن نیست، بلکه مرتبهٔ بعد مرتبهٔ وجودش نیست، نه اینکه در مرتبهٔ بعد بر آن وجود فنا عارض شده و معدوم شده است». ولی طبیعی‌دان وقتی می‌گوید «موجود معدوم نمی‌شود» نظرش سطحی است و خیال می‌کند همان که در مرتبهٔ قبل وجود داشته در مرتبهٔ بعد هم وجود دارد و إلی الابد وجود دارد. پس «موجود معدوم نمی‌شود» در دید فیلسوف یک معنا ←

كثيرة في أجزاء ذلك الزمان، لأنه من حيث هويته ليس بملتئم عن أشياء كثيرة بل هو شيء واحد من شأنه قبول القسمة إلى أجزاء، فهو قبل عروض القسمة ليس إلّا شيئاً واحداً منطبقاً على زمان واحد[۱]، و لايكون لذلك طرف يوجد هو فيه لأنّ وجوده ممتنع الحصول في طرف زمان أو حد من حدوده بل واجب أن يحصل مقارناً لجميع ذلك الزمان. و أمّا بعد عروض القسمة فيكون حصول أجزائه في أجزاء ذلك الزمان شيئاً بعد شيء[۲]. فهذا الحاصل أعني مايكون له حصول واحد تدريجي، لايكون له آن ابتداء الحصول بل ظرف حصوله إنما هو الزمان لاطرفه[۳].

و إمّا أن يكون زمانياً بأن يكون حصول الوجود أو العدم في نفس الزمان لا في طرفه و لا فيه على سبيل الانطباق عليه، إذ لايكون للشيء الحاصل هوية اتصالية ينطبق على الزمان بل إنما يختص حصوله بذلك الزمان على معنى أن لايمكن أن يوجد أو يفرض في ذلك الزمان آن إلّا و يكون ذلك الشيء حاصلا فيه[۴] و لايكون[۵] لذلك الحاصل آن أول الحصول أصلا، لا طرف ذلك الزمان ولا آنٌ آخر فيه[۶].

و[۷] تقرير القول على هذا الأسلوب مما يضمحل به كثير من الشكوك. منها ما ذكره صاحب الملخص[۸]: إنّ وجود الشيء بتمامه أو عدمه إمّا أن يحصل شيئاً فشيئاً فيكون في

← دارد و در دید غیرفیلسوف معنایی دیگر.

خلاصه این «و لایلزم...» می‌خواهد بگوید: این اشتباه متکلمین گریبانتان را نگیرد کما اینکه گریبان همهٔ دنیا را گرفته. اگر ما می‌گوییم «جزء» به معنای این است که متصل واحدْ قابل اعتبار جزئیت است، نه اینکه واقعا جزء بالفعل وجود دارد.

۱. بعد از قسمت هم فقط اعتبارش فرق می‌کند.

۲. یعنی بعد از اینکه کثرت را در زمان اعتبار کردیم، در خود این [شیء] هم کثرت را اعتبار می‌کنیم و بعد می‌گوییم هر جزء این در جزئی از آن است. یعنی تمام وجودش در تمام این زمان است.

۳. یعنی نگویید این اول در یک «آن» وجود پیدا کرده است. در واقع طرف این با طرف زمان منطبق است، نه خودش و نه جزئش با طرف زمان.

۴. یعنی این شیء به صورت یک امر بسیط سیّال در همهٔ زمان وجود دارد.

۵. این هم مثل زمانیِ علی وجه الانطباق، آنِ اول ندارد.

۶. اگر هم وسطش را می‌گوییم آن «آنِ» اعتباری است.

۷. حرف شیخ تمام شد، از اینجا کلام مرحوم آخوند است.

۸. فخر رازی.

زمان على وجه الانطباق عليه و الانقسام[۱] إلى أجزاء حسب انقسامه، أو دفعة واحدة فيكون فى آن قطعاً و هو آن أول الحصول لوجوده أو عدمه. و كذلك نقول[۲]: وجود الشيء أو عدمه إمّا أن يحصل دفعة فيكون فى آن هو أول الآنات لحصوله ضرورة أو لا دفعة بل قليلاً قليلاً فيكون لا محالة فى زمان ينطبق عليه، فكيف يتصور هناك الواسطة فكيف يتصور حدوث ليس له آن أول.

فإنّه مندفع بأنّ كلّاً من هذين القسمين أعنى وجود الشيء أو عدمه يسيراً يسيراً و وجود الشيء أو عدمه دفعة بمعنى الذى يحصل فى آن واحد يختص به ابتداء وجود الشيء أو عدمه، ليس مقابلا صريحاً للاخر و لا لازماً لمقابله، و إنّ مقابل الذى يوجد يسيراً يسيراً، إما لا يوجد يسيراً يسيراً، و هو أعم من أن يوجد مختصاً حدوثه بآن و من أن يوجد لا كذلك، و كذا مقابل الذى يوجد مختصاً حدوثه بآن، أعم من أن يوجد يسيراً يسيراً و من أن يوجد لا كذلك، فالواسطة محتملة و هى أن يكون الشيء موجوداً بتمامه فى جميع الزمان و فى كل جزء من أجزائه و حدّ من حدوده لا على الانطباق و لا يكون موجوداً فى مبدء ذلك الزمان[۳]. و البرهان و الفحص أوجبا وجود الواسطة فى حدوث الوجودات و كذا حال حدوث الأعدام فى الثلاث المذكور كما سنبين.

فسبيل البرهان على[۴] تحقيق الأقسام على سياق ما فى الشفاء هو أن ينظر هل الآن المشترك[۵] بين زمانين فى أحدهما الأمر بحال و فى الآخر بحال أُخرى و من المعلوم أنّ الذين هما فى قوة المتناقضين أو المتقابلين يمتنع خلوّ الموضوع عنهما جميعاً فى ذلك الآن. ثم من الأُمور ما يحصل فى آن و يتشابه حاله فى أىّ آن فرض فى زمان وجوده، و لا يحتاج فى كونه إلى أن يطابق مدة كالمماسة و التربيع[۶] و غير ذلك من الهيئات القارة،

---

۱. این عبارت نارساست. اگر می‌گفت «و یقبل الانقسام» بهتر بود. باید خود ملخّص را دید.
۲. یعنی به عبارت دیگر.
۳. یعنی ابتدای وجود ندارد.
۴. «إلى» باشد بهتر است. اگر جار و مجرور را به «برهان» متعلق بدانیم باید «على» باشد و اگر به «سبیل» متعلق بدانیم باید «إلى» باشد.
۵. اینجا عبارت ناقص است و حاجی هم در حاشیه متعرض است. اگر عبارت این طور می‌بود درست بود: «هو أن ینظر فی الآن المشترک»؛ چون اگر «هل» باشد استفهامی است که مبتدا دارد ولی خبر ندارد. عبارت ناقص است ولی مقصود معلوم است.
۶. تربیع یعنی مربع شدن. مثلا شکلی داریم که غیرمربع است و می‌خواهیم آن را مربع کنیم.
←

فما كان كذلک فالشیء فی ذلک الآن الذی هو الفصل المشترک موصوف به.

و منها ما يقع وجوده فی الزمان الثانی وحده و الآن الفاصل بينهما لايحتمله[۱] كالحركة التی لايتشابه حالها فی آنات زمان وجودها بل يتجدد بحسبها فی كل آن قرب جديد إلی الغاية و بعد عن المبدء[۲] و هی إنما يحصل بعد الآن الذی هو الفصل المشترک أی فی جميع الزمان الذی بعده[۳] و فی جميع آناته و كذلک ما لايقع إلّا بالحركة كاللامماسة[۴] التی هی المفارقة بعد المماسة. فلمثل هذه الأُمور لايكون أول آنات التحقق و إلّا فإما أن يتصل ذلک الآن بالذی هو الفصل المشترک فيلزم تشافع الآنات أو يتخلل بينهما زمان فيلزم خلوّ الشیء فی ذلک الزمان عن الحركة و السكون و المماسة و اللامماسة مثلا. و بالجملة الحركة التوسطية موجودة قطعاً و لايحصل فی الآن الذی هو طرف زمان الحركة القطعية الحادثة، لأنّه آخر آنات السكون. و أيضاً[۵] ذلک الآن منطبق علی طرف المسافة و مبدأها فكيف يصدق أنّ المتحرک بحسب وقوعه فيه متوسط بين مبدأ المسافة و منتهاها. و أمّا بعد ذلک الآن فلايخلو عنها آن من آنات زمان الحركة و لا جزء من أجزائه و لايمكن أن يتلو ذلک الآن آن آخر فيقع التتالی بين

← این مربع شدنش در یک آن پیدا می‌شود. این طور نیستَ که تدریجا مربع شود. تا وقتی که این خطها را به حال حرکت در می‌آوریم هنوز مربع نیست، در آنِ آخر که نهایت حرکت ماست حصول مربعیت هم هست.

۱. وجودش در زمان دوم هست ولی در «آن» نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ چون از قبیل حرکت است و حرکت نمی‌تواند در «آن» باشد.

۲. که همان حرکت توسطی باشد.

۳. یعنی نمی‌تواند در خود آن «آن» باشد؛ چون اگر حرکتش در «آن» باشد محال است، پس در جمیع زمان بعد است.

۴. حدوث لامماسه نمی‌تواند در «آن» باشد؛ چون لامماسه با حرکت و تدریجا پیدا می‌شود. (البته گفتیم که اینها امور اعتباری است و نمی‌شود آنها را ملاک قرار داد.) آغاز لامماسه نمی‌تواند آنِ حصول داشته باشد؛ چون امری است که تابع حرکت است و همان طور که وجود حرکت نمی‌تواند در «آن» باشد وجود مایحصل بالحرکة هم نمی‌تواند در «آن» باشد.

۵. این حرف خوبی است. اگر حرکت توسطی وجود داشته باشد نمی‌تواند در «آن» باشد. می‌گوید تعریف حرکت توسطیه این است: کون الشیء متوسطاً بین المبدأ و المنتهی. آنوقت آیا در خود مبدأ می‌توان گفت که شیء بین المبدأ و المنتهی است؟! بنابراین مبدأ، ظرف حرکت توسطی نیست.

الآنات، فإذن هی موجودة فی زمان مّا و فی کل آن منه و لیس لها آن ابتداء الحصول، و کذلک ما لایتم حصوله إلّا بالحرکة و لایستدعی قدراً معیناً من الحرکة القطعیة[۱]. و أیضاً ما یختص وجوده بآن فقط کالأُمور الآنیة الوجود فهو إنما یعدم فی جمیع الزمان الذی طرفه ذلک الآن و فی جمیع الآنات الذی فیه بعد ذلک الآن و لایکون لعدمه آن أول یختص به ابتداء حصول العدم.

فإذا[۲] عرفت هذه الأُصول فلنتکلم فی کیفیة عدم الآن بل عدم کل ما ینطبق علیه. فإنّ هذا الآن أو الآنی إذا وجد فعدمه لایخلو إمّا أن یکون تدریجیاً و کان منقسماً فیکون الآن زماناً و الآنیّ زمانیاً هذا خلف، و إن کان دفعة فإمّا أن یکون آن عدمه مقارناً لآن وجوده و هو تتالی الآنین و ذلک ممتنع، و إمّا أن یکون متراخیاً عنه[۳] و حینئذ لایخلو إمّا أن یکون بین الآنین زمان متوسط فحینئذ یکون الآن مستمراً فی ذلک المتوسط[۴]، و إمّا أن لایکون بینهما متوسط فیلزم تشافع الآنات. ثم الکلام فی عدم الآن الثانی کالکلام فی عدم الآن الأول، و یلزم منه ترکب الزمان عن الآنات المتتالیة و الکل محال. فالحق أنّ عدمه فی جمیع الزمان الذی بعده و هذا قسم ثالث من الحدوث و هو صحیح.

فإن قلت: هب أنّ عدم الآن فی جمیع الزمان الذی بعده لکن لیس کلامنا فی مطلق عدمه بل فی ابتداء عدمه، و من المعلوم أنه لیس ابتداء عدمه فی جمیع الزمان الذی بعده، فهو إمّا أن یحصل تدریجاً أو دفعة فیعود الإشکال.

قلنا: الابتداء للشیء له معنیان: أحدهما طرف الزمان الذی یحصل فیه ذلک الشیء و ثانیهما الآن الذی یحصل فیه أوّلاً. فنقول: إنّ ابتداء عدم ذلک الآن بالمعنی الاوّل هو نفس وجود ذلک الآن و أمّا الابتداء بالمعنی الثانی فلایکون لعدمه ابتداء بهذا

---

۱. همان طور که خودِ حرکت توسطی این طور است، کل ما لایتم حصوله الّا بالحرکة که مقدار هم نداشته باشد (چون اگر مقدار داشته باشد منطبق بر حرکت قطعیه می‌شود) مثل لامماسه و عدم «آن» و عدم آنی، همه از این قبیل است.

۲. همهٔ بحثها برای این بود که ثابت کنیم عدم «آن» امری است زمانی دفعی‌الوجود نه تدریجی‌الوجود، و در عین اینکه زمانی است آنِ ابتدا هم ندارد.

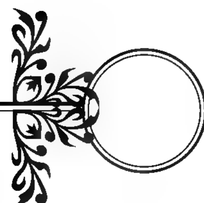
۳. اگر متراخی باشد پس «آن» در یک زمانی وجود پیدا کرده و یک زمانی هم گذشته که این زمان نه زمانِ خود «آن» است و نه زمان عدم «آن»، این ارتفاع نقیضین است.

۴. پس «آن» زمانی است.

المعنى، و قد عرفت أنه لايلزم أن يكون لكلّ حادث ابتداء يكون هو حاصلا فيه فإنّ الحركة ليس لها ابتداء يكون الحركة حاصلة فيه و كذلك السكون.

و اعلم أنه يندرج فى النوع الأول أعنى مايكون حصوله دفعة الآن و جميع الأُمور الآنية كالوصولات إلى حدود المسافات و الوصول إلى ما إليه الحركة و التربيع و التسديس و ساير الأشكال و التّماس و انطباق إحدى الدائرتين على الأُخرى و أحد الخطين على الآخر، و كلّ ما يكون له ابتداء الحدوث ثم يستمر وجوده زماناً. و يقع فى النوع الثانى أعنى الحصول التدريجى الحركات القطعية و مقاديرها من الأزمنة، و كلّ ما يتبعها من الهيئات الغير القارة بالذات أو بالعرض كالأصوات و أمثالها. و يدخل فى النوع الثالث الحركات التوسطية و ما ينطبق عليها كحدوث الزاوية بالحركة كزاوية المسامتة الحادثة بين خطين متطابقين موازيين لآخر يتحرك أحدهما عن الموازاة إلى المسامتة، و كذا الانفتاق و الافتراق بين السطحين أو الخطين بالتمام و التقاطع بعد الانطباق و حدوث اللاوصول و اللاممّاسة، و بالجملة كلّ ما لا يتم إلّا بالحركة من غير أن ينقسم حصوله، و عدم الأُمور الآنية و الأعدام الطارية للحوادث بعد آخر آنات وجودها و غير ذلک مما لايكاد يحصى. فهذا كله نظر فى الآن الذى يتفرع وجوده على وجود الزمان و هو حدّه و طرفه الحاصل بأحد الوجهين المذكورين.

و أمّا الآن بالمعنى الآخر و هو الذى يفعل الزمان المتصل بسيلانه فتحقيق وجوده أنا نقول: إنّ المسافة والحركة و الزمان ثلاثة أشياء متطابقة فى جميع ما يتعلق بوجودها فكما يمكننا أن نفرض فى المسافة شيئاً كالنقطة يفعل المسافة بسيلانه كما يفعل النقطة الخط بسيلانها و كذا فى الحركة فقد عرفت إنّ الأمر الوجودى التوسطى منها و هو الكون فى الوسط بالحيثية المذكورة يفعل بسيلانه الحركة بمعنى القطع فإذا كان كذلك فلامحالة يكون للزمان شيء سيّال يفعل الزمان بسيلانه يقال له الآن السيال و هو مطابق للحركة التوسطية. و كما أن النقطة الفاعلة غير النقط التى هى الحدود و الأطراف و كذا الحركة التوسطية غير الأكوان الدفعية و الوصولات الآنية فكذلک الفاعل للزمان غير الآن الذى يفرض فيه و اعتباره فى ذاته غير اعتبار كونه فاعلا بحركته و سيلانه الزمان. فتلطف فى سرّك.



فصل ۳۷

فی کیفیة عدم الحرکة و ما یتبعها

اعلم أنّ القول فی عدم الحرکة القطعیة و الزمان الذی ینطبق علیها لایخلو عن إشکال. فمنهم من ذهب إلی أنها[۱] و کذا ما یطابقها من الزمان ینعدم فی غیر ذلک الزمان أزلاً و أبداً[۲] قائلا إنّ معنی عدم الحرکة أنّ وجودها یختص بقطعة من الزمان و لایوجد فی غیرها فیکون فی غیر ذلک الزمان معدومة أزلاً و أبداً[۳].

و فیه بحث أمّا أولاً فلأنّ الکلام فی زوالها أی طریان عدمها و نحو حدوث ذلک

۱. یعنی خودِ حرکت قطعی.

۲. یعنی عدمش دو عدم است: یکی عدم سابق و دیگری عدم لاحق. آن بحثی که در اصول در باب استصحاب مطرح است که «آیا استصحاب عدم ازلی به حرکت توسطی می‌خورد یا به حرکت قطعی؟» به اینجا خیلی مربوط می‌شود.

۳. یعنی حرکت قطعی عدم ازلی و عدم ابدی دارد. بنابراین در باب استصحاب می‌توان چنین عدم ازلی‌ای را استصحاب کرد. (البته در ادلهٔ شرعیه هیچ گاه بحثی از حرکت قطعیه یا توسطیه نشده، ما فرض می‌کنیم.) ولی اگر گفتیم عدم حرکت قطعی همان است که با آن همزمان است و عدم ازلی عدم حرکت توسطی است که امری است اعتباری، [دیگر استصحاب عدم ازلی حرکت قطعی معنا ندارد.]

العدم[1] فلایصح القول بأنّ ذلک فی الأزل و الأبد[2].

و أمّا ثانیاً فإنّ العدم و الوجود متقابلان لایخلو الموضوع عنهما و لا أیضاً یجتمعان فی شیء واحد فإذا قلنا إنّ هذا تدریجی الوجود و أنّ وجوده یحصل شیئاً فشیئاً فکلّ جزء[3] حصل منه بطل العدم الذی بازائه و لم یرتفع به عدم جزء آخر[4] حتی وجد ذلک الجزء[5] أیضاً و ارتفع بوجوده عدمه خاصة لاعدم جزء آخر[6] بل عدم الجزء الذی غیره ثابت عند وجود هذا الجزء و هکذا.

فعلم أنّ الشیء التدریجی کما أنّ وجوده تدریجی کذلک عدمه تدریجی. ألا تری[7] أنّه وقع الاستدلال علی أنّ عدم الآن لیس تدریجیاً و إلّا لکان وجوده تدریجیاً[8]، فکذلک حکم العکس. فظهر من هذا أنّ وجود الشیء إذا کان تدریجیاً کان عدمه أیضاً کذلک. فوقع الإشکال و احتیج إلی تدقیق نظر، فنقول: أولاً یجب أن یعلم أنّ الحرکة و الزمان من الأُمور الضعیفة الوجود[9] بل الذی یحصل بالحرکة کالزمانی من أفراد المقولة[10]

---

۱. یعنی: نه در مطلق عدم.

۲. چون عدم طاری در ازل و ابد نیست.

۳. مکرر گفته‌ایم که این جزء، جزء اعتباری است و بالفعل نیست بلکه جزء بالقوه است.

۴. بلکه به آن، عدم خودش مرتفع می‌شود، ولی قبل از وجودش عدم خودش بوده است و بعد از وجودش هم باز عدم خودش است.

۵. یعنی جزء بعدی.

۶. کسی که می‌گوید «این [حرکت] عدم ازلی دارد و عدم ابدی» کأنّه این طور خیال کرده که در حرکت قطعی همین قدر که یک جزء از آن وجود پیدا کند عدم آن منتفی شده است و وقتی که به پایان برسد عدمش شروع می‌شود. ایشان می‌گوید: این طور نیست، بلکه هر جزئی که وجود پیدا می‌کند طارد عدم کل نیست، بلکه فقط طارد عدم خودش است.

۷. می‌فرماید: ما قبلا گفتیم اگر عدم «آن» تدریجی باشد باید وجودش هم تدریجی باشد. چون «آن» خودش غیرتدریجی است پس عدمش هم نمی‌تواند تدریجی باشد.

۸. اینجا عبارت نقص دارد. باید این طور باشد: «ألاتری أنّه وقع الاستدلال علی أنّ عدم الآن لیس تدریجیاً بأنّه لو کان عدم الآن تدریجیاً لکان وجوده تدریجیاً».

۹. اموری که [در آنها] وجود و عدم اینقدر در یکدیگر تشابک پیدا می‌کنند ضعیفةالوجودند؛ چون هرچه وجود کاملتر باشد أشد است و هرچه عدم بیشتر در آن نفوذ داشته باشد اضعف است.

۱۰. یعنی نه تنها خود حرکت از امور ضعیفةالوجود است، هرچه هم که با حرکت وجود پیدا می‌کند این‌گونه است؛ مثل مقولاتی که حرکت در آنها واقع می‌شود.

کالسواد المتدرج و الکم المتزید فیه و غیرهما وجوده الزمانی ضعیف مختلط بالعدم. فکما أنّ وجوده علی هذا الوجه تدریجی فکذلک عدمه، فزمان وجوده زمان عدمه[۱].

فإذا علمت ما ذکرناه فاعلم أنّ الحرکة لها اعتباران: أحدهما اعتبار أنّها خروج شیء آخر من القوّة إلی الفعل یسیراً یسیراً[۲] فالمنظور إلیه حال تلک المقولة و نحو وجودها التدریجی[۳].

و الثانی اعتبار الحرکة فی نفسها[۴] و النظر فی نحو وجودها و هو غیر النظر فی نحو وجود المقولة و الشیء الزمانی التدریجی[۵]. و الحرکة بهذا الاعتبار و فی هذا النظر لیس وجودها تدریجیاً حتی یکون عدمها تدریجیاً أیضاً، بل هی بهذا الاعتبار دفعیة الوجود و لها ماهیة هی تدریج شیء آخر و لیست تدریجاً لنفسها[۶]، فإنّ وقوع الحرکة فی

---

۱. با اینکه در اول گفتند «و اما ثانیا فإنّ العدم و الوجود متقابلان لایخلو الموضوع عنهما و لا ایضا یجتمعان فی شیء واحد» در عین حال اینجا می‌گویند: «فزمان وجوده زمان عدمه». این برای این است که آنجا که گفتند «لایجتمعان»، آن عدم واقعی وعدم بدیل را می‌گویند، ولی اینجا که می‌گویند «یجتمعان» عدم بدیل را نمی‌گویند، بلکه عدم مجامع مقصود است. (البته در اینجا «عدم مجامع» نباید تعبیر کرد؛ اینها «عدم مجامع» را در معنی «امکان» می‌گویند.)

۲. یعنی در آنجا که ما حرکت را مستقل در نظر نگرفته‌ایم، بلکه آن شیئی که حرکت در آن است را در نظر گرفته‌ایم که در واقع حرکت با آن اتحاد وجود دارد؛ مثل اینکه در حدوث، نظرمان به حادث باشد نه به خود حدوث.

۳. به این معناست که وجود تدریجی است، عدم هم تدریجی است.

۴. که این اعتبار اعتبار نفس‌الامری نیست؛ یعنی واقعا نمی‌شود حرکت را از آن چیزی که حرکت در آن واقع می‌شود جدا و به صورت امر مستقل حساب کرد؛ اگر آن را امر مستقل اعتبار کنیم قهرا شکلش چیز دیگری می‌شود.

۵. این را هم توجه داشته باشید که قبلا گفتیم وجود واقعی حرکت غیر از وجود مقوله و زمان نیست؛ پس این یک وجود مستقل اعتباری است.

۶. حاجی اینجا خودش را به زحمت انداخته است که پس این که شما در گذشته گفتید «حرکت دفعی نیست و ابتدا ندارد» چه می‌شود؟ اشکال حاجی وارد نیست. اولا برای اینکه در آنجا گفتند دفعی است، نگفتند آنی است. گویا حاجی میان دفعی و آنی اشتباه کرده. و ثانیا در آنجا که بحث روی حرکت بود به اعتبار این بود که حرکت با ما فیه الحرکة یکی است، ولی اینجا اعتبارْ اعتبار مستقل بودن حرکت است و این، اعتباری است که واقعیت و نفس‌الامریت ندارد.

الحركة محال كما مرّ[۱]، و كذا حكم الزمان فإنّه مقدار حصول الشيء تدريجاً و ليس مقداراً لنفسه[۲] و لا مقداراً لماهية كون الشيء تدريجيالوجود[۳] و معناه[۴]. ففي كلّ من الحركة و الزمان و ما يجرى مجراهما يعقل وجودان وعدمان؛ أما الوجودان فأحدهما نفسالوجود الذى يحصل بالتدريج[۵]، و ثانيهما وجود نفس التدريج[۶] أو وجود الشيء المأخوذ مع صفة التدريج على قياس الكلى المنطق و العقلى[۷]، و الأوّل تدريجى و الثانى دفعي. و بهذا الاعتبار حكم بأنّ الحركة وجودها فى الذهن[۸]. و أمّا العدمان فعدم هو

۱. می‌گوید: اگر ما بگوییم تدریج هم تدریجا وجود پیدا می‌کند معنایش این است که حرکت در حرکت وجود پیدا می‌کند، و ما قبلا گفته‌ایم که حرکت در حرکت محال است.
اینجا آقای طباطبایی حاشیه‌ای دارند روی مبنایی که در باب «حرکت در حرکت» دارند که حرکت در حرکت محال نیست و ممکن است. ولی حق این است که آن حرکت در حرکتی که ایشان آن را ممکن می‌دانند غیر از این حرکت در حرکتی است که اینجا آخوند محال می‌داند. این بحث در مرحلهٔ بعد خواهد آمد.

۲. زمان مقدار است. آیا مقدار خودش است یا مقدار چیز دیگر؟ مقدار حرکت است. بعد از آنکه خودش را مقدار در نظر گرفتیم، دیگر مقدار مقدار خودش نیست.

۳. زمان نه مقدار خودش است نه مقدار آن چیزی که تدریجی‌الوجود است که همان چیزی است که حرکت در آن واقع می‌شود.

۴. این کلمهٔ «معناه» اینجا زائد است.

۵. که عدمش هم تدریجی است.

۶. که این یک وجود انتزاعی است.

۷. یک وقت می‌گوییم «وجود تدریج»، و یک وقت می‌گوییم «وجود آن شیء با صفت تدریج». نظیر فرق میان کلی طبیعی و کلی منطقی و کلی عقلی. یک وقت شما طبیعت را در نظر می‌گیرید، یک وقت کلیت را در نظر می‌گیرید. اگر طبیعت را در نظر بگیرید می‌شود کلی طبیعی، اگر کلیت را در نظر بگیرید می‌شود کلی منطقی، و اگر طبیعت به قید کلیت را در نظر بگیرید می‌شود کلی عقلی. در اینجا هم این طور است. یک وقت شما آن شیئی را که حرکت در آن واقع می‌شود در نظر می‌گیرید، یعنی آن شیئی که وجود آن تدریجی است، یک وقت تدریج را در نظر می‌گیرید، و یک وقت آن شیء با صفت تدریج را در نظر می‌گیرید. این در مقام تنظیر است.

۸. اصل حرف این است. به این اعتبار حرکت وجودش در ذهن است؛ مثل حدوث که اگر آن را مستقل از حادث در نظر بگیریم یک امر ذهنی و انتزاع ذهنی است.

جزء حصول الأمر التدریجی[۱] و عدم عارض له بما هو کذلک[۲].

فقد خرج من هذا التفصیل أنّ من قال زمان وجود الحرکة بعینه زمان عدمها، فقد قال صواباً، ومن قال زمان عدمها غیر زمان وجودها و زمان حدوث عدمها بعد زمان وجودها، فلم یقل خطاءً أیضاً[۳].

و أعلم أنّه قد ذکر الشیخ فی مثل هذا المقام قوله: و أنت تعلم أنه لیس للمتحرک و الساکن و المتکوّن و الفاسد أوّلٌ هو متحرّک فیه أو ساکن أو متکوّن أو فاسد[۴]، إذ[۵] الزمان منقسم بالقوة إلی غیر النهایة.

و اعترض علیه صاحب **الملخص** و قال: أمّا أنّه لیس للمتحرّک و الساکن أوّل یکون فیه متحرّکاً أو ساکناً، فهو حق. و أمّا أنّه لیس للمتکون أو الفاسد أول آن یکون فاسداً أو متکوناً، فلیس کذلک فإنّ الکون و الفساد إنّما یکون بحدوث الصورة و عدمها، و الشیخ[۶] معترف بأنّ حدوث الصورة و عدمها یکون دفعة و فی الآن. فهذا الکلام لیس علی ما ینبغی.

أقول: أمّا الکون فهو کما نقله عن الشیخ بأنّ حصوله دفعی[۷]. و أمّا الفساد فلم یثبت نقل کونه دفعیاً عنه[۸]، بل لابد لمن ذهب إلی أنّ الأکوان الصوریة دفعیات أن یکون فسادها عنده من الحوادث التی لاأوّل لحدوثها فیکون من القسم الذی هو واسطة بین

---

۱. یک عدمی داریم که هو جزءُ حصول الامر التدریجی. «جزء حصول امر تدریجی است» یعنی همان طور که وجود تدریجی اعتبار می‌شود این هم جزءاً فجزءاً اعتبار می‌شود.

۲. یعنی عدم نفس تدریج.

۳. یعنی او هم اشتباه نکرده، به این اعتبار که خود تدریج را در نظر گرفته نه آن شیئی که متدرج‌الوجود است.

۴. گفتیم «اول ندارد» یعنی ابتدای به یک معنا از دو معنایی که در گذشته گفتیم، ندارد.

۵. این تعلیل اگر بخواهد معنی داشته باشد باید این گونه باشد: إذ کل من الحرکة و السکون و التکون و الفساد یوجد فی الزمان و الزمان منقسم بالقوة الی غیر النهایة. اگر این طور بگوییم قهرا حرفی است برخلاف آنچه شیخ در جاهای دیگر گفته است.

۶. یعنی شیخ که به تبع ارسطو قائل به کون و فساد است.

۷. یعنی ایرادش در باب «کون» وارد است و شیخ هم تصریح می‌کند که تکونها دفعی است.

۸. یعنی اما شیخ در باب «فساد» تصریح نکرده به دفعی بودن، بلکه بنا بر مبنای خود شیخ که هر امر دفعی عدمش زمانی است، باید شیخ فساد را زمانی بداند، چون «فساد» عدم کون است.

الدفعی و التدریجی[۱و۲].

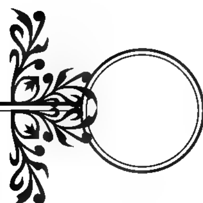
لکنّ الحق عندنا أنّ الکون و الفساد کلاهما مما یقع تدریجاً[۳]، و إلّا فیلزم خلوّ الهیولی عن الصورة. فإنّ الماء إذا صار هواءاً لم یجز حصول الهوائیة مادام کونه ماءاً، و لا فی آن هو آخر زمان المائیة[۴] بل فی آن غیر ذلک الآن. فیلزم إما تتالی الآنین و هو محال، و إما تعرّی المادة عنهما جمیعاً و هو الذی ادعیناه[۵].

و لعل الشیخ قد أنطقه الله بالحق حیث دلّ کلامه بأنّ کلا منهما یوجد فی زمان منقسم بالقوّة إلی غیر النهایة[۶].



۱. از قبیل حرکت توسطی.
۲. پس نیمی از ایراد فخر رازی وارد است و نیم دیگر وارد نیست.
۳. یعنی اصلا کون و فساد محال است که دفعی باشند، همهٔ کون و فسادها باید تدریجی باشند؛ یعنی همه باید از نوع حرکت باشند.
۴. در هردو، اجتماع شبه ضدین لازم می‌آید.
۵. که این را هم خود شیخ و امثال او محال می‌دانند.
۶. البته در تعبیر شیخ این نبود که «کل منهما یوجد فی زمان منقسم بالقوة إلی غیر النهایة»، بلکه این بود که «إذ الزمان منقسم بالقوة إلی غیر النهایة»، ولی ما گفتیم اگر کلام بخواهد معنی داشته باشد باید چیزی در تقدیر بگیریم: إذ کل من الحرکة و السکون و الکون و الفساد یوجد فی الزمان، و کل ما یوجد فی الزمان منقسم بالقوة إلی غیرالنهایة.

فصل ۳۸



فی أنّ الآن کیف یعدّ الزمان

العادّ للشیء عند المهندسین[۱] هو الجزء من المقدار أو العدد له إذا أسقط منه مرّة بعد أُخری لم یبق منه شیء، و لیس الآن بهذا المعنی عاداً للزمان. و قد یعنی ما یهیء الشیء لقبول العدّ بالمعنی الاوّل[۲]، و الآن عادّ بهذا المعنی للزمان؛ إذ هو معط له معنی الوحدة و معط له الکثرة بالتکریر[۳]. فقد عرفت أنّ الزمان متصل و المتصل لایمکن تعدیده إلّا بعد

---

۱. مقصود ریاضیین است.

۲. یعنی گاهی می‌گویند «عاد» ولی نه به معنای آنچه خودش عاد است، بلکه به معنای آنچه که سبب می‌شود که یک عادّی پیدا بشود.

۳. یعنی چون اولاً با «آن» معنی وحدت برای زمان پیدا می‌شود، یعنی حد مشترک است میان دو قسم زمان، و ثانیا «آن» معطی کثرت است که قاسم میان دو زمان است. این «إذ هو معط له معنی الوحدة» حرف درستی نیست. در این فصل و فصل بعد (البته در این فصلْ چندان نه، بیشتر در فصل بعد) حرف نادرست زیاد است و علتش این است که مرحوم آخوند این دو فصل را بیشتر از کتاب المباحث المشرقیه گرفته است و مثل اینکه خیلی در مطالبش تعمق نکرده؛ چون اینها حرفهایی است که با مبانی خود ایشان چندان جور در نمی‌آید و درست نیست.

←

أن يتجزى[1]، و التجزية لاتحصل إلّا بإحداث الفصول[2]. و إذا حدثت الفصول صار المتصل منقسماً إلى أقسام. و يمكن تعديده بشيء من أجزائه كالخط إذا جُزّء بأجزائه بالنقط[3]. فالنقطة عادّة للخط بمعنى أنّه لو لا حصول النقط لما حصل التعديد[4]، و تلك الأقسام عادّة للخط بالمعنى الاوّل. فكذلک الحال فی نسبة العادّية إلی الآن و إلی أقسام الزمان فی أنّ نسبته إلی کلّ منهما بمعنی آخر[5].

قال بعض الفضلاء[6]: إنّ الآن فاصل للزمان باعتبار و واصل له باعتبار آخر. أمّا

← سؤال: [صدای سائل در نوار مفهوم نیست.]

استاد: عاد بالفعل نمی‌گوییم. مثل این است که شما یک توپ پارچه دارید. در واقع و نفس‌الامر و به حَسَب واقع تمام این توپ پارچه یک امر یکنواخت است و مادامی که یک متر از آن نبُرید «یک متری» در اینجا وجود ندارد. اگر این پارچه مثلا چهل متر است الان یک کمیت چهل‌متری داریم. بعد شما می‌آیید نقطه‌ای را روی این [اعتبار می‌کنید. این نقطه] حد مشترک وجود خارجی است؛ چیزی وجود دارد که حد مشترک برای او قابل اعتبار است. شما میان اعتبارات نفس‌الامری و اعتبارات انیاب اغوالی فرق نمی‌گذارید. در اینجا «فرض می‌شود» یعنی قابلیت این اعتبار را دارد.

۱. یعنی متصل را نمی‌شود تعدید کرد و شمرد، مگر اینکه آن را تجزیه کنیم. تجزیه هم لزومی ندارد تجزیهٔ بالفعل باشد، بلکه تجزیهٔ بالفرض هم کافی است. حرف ما همین است.

۲. یعنی تجزیه هم این است که فصل فصل کنیم، ولی لازم نیست فصلهای بالفعل بشود، فصلهای بالقوه هم کافی است.

۳. یعنی خط را به وسیلهٔ نقطه‌ها تقسیم می‌کنیم به اجزائش.

۴. یعنی اگر نقطه نباشد جزء خط پیدا نمی‌شود و اگر جزء خط پیدا نشود نمی‌شود تعبیر به «عاد» کرد. به تعبیر عادی تسمیهٔ سبب به اسم مسبب است. پس شما با نقطه اقسام درست می‌کنید و اقسام عادند. اگر به نقطه می‌گویید «عاد» یعنی آن که اقسام را می‌سازد که اقسام، عاد هستند.

۵. همهٔ اینها حرفهایی است که در المباحث المشرقیه است.

۶. باز اینجا مقصود همان فخر رازی است. فخر رازی گفته: «آن» هم فاصل است و هم واصل و هر حد مشترکی اینچنین است؛ یعنی از یک طرف جزئی را از جزء دیگر متمایز می‌کند (اگر می‌گوییم «جدا می‌کند» یعنی متمایز می‌کند، نه اینکه در خارج جدا می‌کند؛ چون صحبت انقسام بالفعل نیست)؛ مثلا «آن» گذشته را از آینده متمایز می‌کند. پس به این معنا «آن» فاصل است. در عین حال واصل هم هست؛ چون حد مشترک میان دو قسم است؛ چون حدی است که گذشته و آینده در آن با یکدیگر اشتراک دارند. پس ضمنا حلقهٔ

←

كونه فاصلا فلأنّه يفصل الماضى عن المستقبل، و أمّا كونه واصلا فلأنّه حدّ مشترك بين الماضى و المستقبل[۱] و لأجله يكون الماضى متصلا بالمستقبل. و يجب[۲] أن يعلم أنّه من حيث كونه فاصلاً واحد بالذات و اثنان من حيث الاعتبار لأنّ[۳] مفهوم كونه نهاية للماضى غير مفهوم كونه بداية للمستقبل، و أمّا من حيث كونه واصلاً فهو يكون واحداً بالذات و الاعتبار جميعاً لأنّه باعتبار واحد يكون مشتركاً بين القسمين لأنّه جهة اشتراكهما.

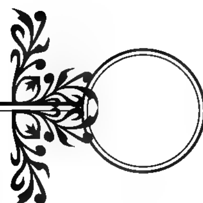
← اتصال و ارتباط این دو با یکدیگر هم هست. پس «آن» هم فاصل است و هم واصل.
ببینید! این حرف به یک معنا درست است و به یک معنا درست نیست. به یک معنا «آن» هم فاصل است و هم واصل؛ یعنی از یک طرف گذشته را از آینده متمایز می‌کند و هر حد مشترکی کارش این است، و از طرف دیگر بعد از اینکه اینها را دوتا فرض کردیم نقطهٔ اتصال این دوتای فرضی نیز هست.
ولی به یک معنا «آن» فاصل هست ولی واصل نیست. در اینجا یک وصل حقیقی وجود دارد و یک فصل اعتباری. پس دو جزء حقیقتا واصل‌اند و «آن» فصل به وجود آورده. اگر نظر به وصل حقیقی باشد «آن» واصل نیست، بلکه مراتبْ خودشان عین اتصال به یکدیگرند، «آن» فقط فاصل است.
از اینجا این حرفی که در چند سطر پیش گفتیم، معلوم می‌شود. «آن» معطیِ وحدت دو قسمت گذشته و آینده نیست، بلکه اینها وحدتشان را بالذات دارند و «آن» فقط معطی کثرت است. اگر می‌گوییم «معطی وحدت» یعنی بعد از اینکه این واحد حقیقی را کثیر اعتبار کردیم، این کثیری که اعتبار کردیم هم کثیرند، هم در عین اینکه کثیرند با یکدیگر نوعی اتصال و ارتباط دارند.

۱. این دیگر درست نیست. ماضی و مستقبل، بالذات متصل‌اند، با «آن» اعتبارِ انفصال شده.

۲. ادامهٔ کلام فخر رازی است. می‌گوید: «آن» از آن حیث که فاصل است واحد بالذات است و کثیر بالاعتبار، ولی از آن حیث که واصل است واحد بالذات است و واحد بالاعتبار. از آن حیث که فاصل است واحد بالذات است، چون یک حد مشترک بیشتر نیست، و کثیر بالاعتبار است، چون به اعتباری بدایتِ یکی است و به اعتباری نهایت دیگری. اما از آن جهت که واصل است که حد مشترک هردوست، این دیگر دو اعتبار ندارد، یک اعتبار است، هم واقعا یکی است و هم اعتبارا.

۳. این فقط دلیل اثنان من حیث الاعتبار است.

فصل ۳۹



فی کیفیة تعدد الزمان بالحرکة و الحرکة بالزمان وکیفیة تقدیر کل منهما بالاخر[1]

أمّا المطلب الأوّل[2] فقد عَرفت أنّ اتصال المسافة من حیث فیها الحرکة هو علة لوجود الزمان[3]. و لا شک أنّ وقوع الحرکة فی کلّ جزء من المسافة علة لوجود الجزء من الزمان الذی بحذائه[4]، فالحرکة عادّة للزمان علی معنی أنها توجد أجزائه المتقدمة و المتأخرة، و الزمان عادّ للحرکة من حیث أنه عدد لها، لأنّ الحرکة تتعین مقدارها

۱. اینها دو مطلب است. حاجی در حاشیه می‌فرمایند: «و کیفیة...» عطفٌ تفسیری لما قبله. ولی قطعا عطف تفسیری نیست.
۲. یعنی مسألهٔ تعدد.
۳. اتصال مسافت از آن جهت که حرکت در او واقع می‌شود (یعنی همان اتصال حرکت) علت است برای وجود زمان. حرکت علت وجود زمان است آنچنان که هر موضوعی علت وجود عرض خودش است.
۴. به دلیل اینکه ما زمان را به تبع «آن» تقسیم می‌کنیم و حرکتْ به وجود آورنده زمان است، پس به وجود آورندهٔ این اقسام نیز هست. پس حرکت علت تعدد زمان است؛ یعنی علت وجود این متعددهاست.

بالزمان. مثال ذلک[1] أنّ وجود الأشخاص من الناس سبب لوجود عددهم کالعشرة، و أما وجود عددهم و عشریّتهم فسبب لصیرورتهم معدودین بالعشرة[2]. فإنّ العشرة عشرة لذاتها و المعدود بالعشرة عشرة بواسطتها. و کذا الزمان و الزمانی کالحرکة، فإنّ الزمان وجوده نفس المقدار و هو معلول للحرکة من جهة وجوده[3] لامن جهة کونه مقداراً[4]، فإنّ کون المقدار مقداراً لیس بعلة، فالزمان یقدّر الحرکة علی وجهین: أحدهما یجعلها ذا قدر[5]، و الثانی بدلالتها[6] علی کمیة قدرها. و الحرکة تقدّر الزمان بمعنی أنّه یدل[7] علی قدره بما یوجد فیه من التقدم و التأخر و بین الأمرین فرق[8].

و أمّا[9] الدلالة علی القدر فتارة مثل ما یدل المکیال علی المکیل[10] و تارة مثل ما یدل المکیل علی المکیال[11]، کما أنّ المسافة قد تدل علی قدر الحرکة فیقال مسیر فرسخین و قد یدل الحرکة علی قدر المسافة فیقال مسافة رمیة، لکنّ الذی یعطی المقدار بالذات

---

۱. قاعده این بود که می‌گفت: «نظیر ذلک»؛ چون «مثال» آن چیزی است که مصداق است و «نظیر» آن چیزی است که شبیه است.
۲. آن مثالی که ما از خارج ذکر کردیم که وجود جسم علت است برای وجود بیاض ولی بیاض علت است برای اتصاف جسم به أبیضیت، از این مثال هم روشن‌تر است.
۳. که هر موضوعی علت وجود عرضش است.
۴. چون مقدار بودن زمان ذاتی زمان است، وجود زمان به واسطۀ حرکت است؛ مثل این که بیاض بودن بیاض را جسم ایجاد نکرده، الذاتی لایعلّل، بلکه وجود بیاض [به واسطۀ جسم است.] ما جعل الله المشمش مشمشاً بل اوجدها. هر علتی وجود معلول را می‌دهد، نه ذات معلول را؛ ذات معلول امری است که از وجودش اعتبار می‌شود.
۵. چون تا زمان نباشد حرکت، آن تقدیر خاص زمانی را پیدا نمی‌کند.
۶. «بدلالتها» غلط است، صحیح «بدلالته» است، چون ضمیر به «زمان» برمی‌گردد.
۷. «انه یدل» غلط است. عبارت صحیح «أنها تدل» می‌باشد. در نسخه‌های مصحح «أنها یدل» است. ضمیر به حرکت برمی‌گردد. ظاهرا در المباحث المشرقیة هم «أنها تدل» آمده.
۸. یعنی تقدیر زمان به حرکت با تقدیر حرکت به زمان فرق دارد، این به یک معناست و آن به معنای دیگری.
۹. این همان «المطلب الثانی» است. اول فصل فرمود «اما المطلب الاول»، حق این بود به اینجا که می‌رسید می‌گفت «اما المطلب الثانی»، یعنی مسألۀ تقدیر.
۱۰. مثل اینکه لیتر دلالت می‌کند بر مقدار شیر.
۱۱. مثل اینکه ظرفیت ظرفی را که نمی‌دانیم ظرفیتش چقدر است، با جسمی که اندازه‌اش برای ما مشخص است معلوم کنیم.

هو أحدهما[۱]، و هو الذی بذاته قدر و کمیة و لأنه متصل فی جوهره صلح أن یقال طویل و قصیر[۲] و لأنه عدد بحسب المتقدم منه و المتأخر صلح أن یقال إنه کثیر و قلیل[۳].

حکمةٌ مشرقیةٌ

اعلم أنّ المسافة بما هی مسافة و الحرکة و الزمان کلّها موجود بوجود واحد و لیس عروض بعضها لبعض عروضاً خارجیاً، بل العقل بالتحلیل یفرّق بینها و یحکم علی کل منها بحکم یخصّه. فالمسافة فرد من المقولة[۴]، کیف أو کم أو نحوهما، و الحرکة هی تجدّدها و خروجها من القوة إلی الفعل[۵] و هی معنی انتزاعی عقلی و اتصالها بعینه اتصال المسافة، و الزمان قدر ذلک الاتصال و تعینه أو هی باعتبار التعین المقداری[۶] فیحکم بعد التحلیل و التفصیل بعلیة بعضها لبعض بوجه[۷] فیقال إنّ اتصال الحرکة إنما

۱. یعنی آن که بالذات منشأ مقدار است بالذات یکی از آنهاست، که همان مسافت باشد در بُعد مسافتی، و زمان باشد در بُعد زمانی.
۲. زمان چون در ذات خودش یک جوهر متصل است صحیح است که به آن بگوییم طویل و قصیر.
۳. و به آن اعتبار که عدد است (این عدد، به اعتبار متقدم و متأخر است و عدد بودنش اعتباری است؛ یعنی همان «آن»ها که این را به صورت کثرت اعتباری در می‌آورد) گفته می‌شود کثیر است و قلیل. مثل اینکه پنج ساعت را می‌گوییم کم و ده ساعت را می‌گوییم زیاد. وقتی که کثرت درست کردیم، آن را به صورت کم منفصل درآورده‌ایم. قلت و کثرت از صفات کم منفصل است و طول و قصر از صفات کم متصل.
۴. یعنی فرد سیال از مقوله است.
۵. معلوم است که «تجدد شیء» و «شیء متجدد» دو چیز نیستند، بلکه اینها دو مفهومند و در عین یکی هستند. اگر ما می‌گوییم «حرکت امر انتزاعی است» مقصود این نیست که حرکت مثل زوجیت و اربعه امر انتزاعی است، بلکه مقصود این است که حرکت در مقابل ما فیه الحرکة وجود مستقلی ندارد؛ یعنی وجودش عین وجود ما فیه الحرکة است.
۶. زمان را می‌شود تعبیر کرد به اینکه: «قدر حرکت است»، ولی بهتر این است که بگوییم زمان همان حرکت است در حالی که قدر برایش اعتبار شده. هر دو تعبیر را ذکر کرده است.
۷. این علیت، علیت عقلی است نه علیت عینی؛ چون در عین یکی هستند. وقتی که دو چیز داشته باشیم که یکی اول اعتبار می‌شود و دیگری بعد از آن اعتبار می‌شود، این، علیت ذهنی است.

يثبت لها بواسطة اتصال المسافة، فاتصال المسافة علة لكون الحركة متصلة، و لا نعني بذلک أنّ اتصال المسافة علة لاتصال آخر للحركة بل اتصال الحركة هو نفس اتصال المسافة مضافاً إلى الحركة. فالمسافة كما أنها علة لوجود الحركة كذلک علة لاتصالها إذ يمكن لأحد أن يتصور حركة لامتصلة كما هى عند القائلين بالجزء[۱]. و أمّا كون الزمان متصلا فليس ذلک بعلة لأنّ ماهيته الكم المتصل[۲] و الماهيات غير مجعولة، بل وجود الزمان يستدعى علة و علته ليست اتصال المسافة فقط، بل اتصالها بتوسط اتـصال الحركة يعنى أنّ اتصالها من حيث أنه اتصال الحركة علة لوجود الزمان[۳].

---

۱. اين مطلب نيز از المباحث المشرقية است و حرف غلطى هم هست. در فصل پيش گفتيم كه حركت علت وجود مقدار است ولى علت مقداريتِ مقدار نيست، چون مقدار، مقدار است به ذات خودش. ولى در اينجا مى‌گويد «مسافت علت وجود حركت است و علت اتصال حركت هم هست» و حال آنكه بايد اينجا مى‌گفت: حركت متصل است به ذات خودش چون اتصال عين ذات حركت است. در عين حال ايشان اين حرف را به تبع المـباحث المشرقية گفته و فخر رازى هم اين حرف را روى مذاق كلامى‌اش گفته و ايشان نبايد تكرار مى‌كردند. در المباحث المشرقية گفته: چون مسافت اتصال دارد حركت اتصال دارد ولى در ماهيت حركت اتصال نيست؛ دليلش اين است كه ما مى‌توانيم حركت را بدون اتصال تعقل كنيم آنچنان كه قائلين به جزء تعقل مى‌كنند. قبلا گفته‌ايم كه قائلين به جزء، حركت را مجموع اكوان منفصل از يكديگر مى‌دانند. چون آنها اجسام را مجموع جزء لايتجزى مى‌دانند و زمان را مجموع آنات مى‌دانند حركت را هم مجموع اكوان مى‌دانـند. آنـها مى‌گويند وقتى شيئى حركت مى‌كند خيال مى‌كنيم يک شىء واحد متصلى وجود دارد، ولى در واقع، شىء يک وجود در اين مكان پيدا مى‌كند، بعد وجود ديگرى در جاى ديگر پيدا مى‌كند بدون ارتباط ميان اين دو وجود، باز وجود ديگرى در جاى ديگر پيدا مى‌كند بدون ارتباط ميان اين وجودها، و مجموع اين، مى‌شود حركت.
جوابش اين است كه اگر فرضا چنين چيزى داشته باشيم، در واقع حركت در عالم نداريم، چيز ديگرى داريم، نه اينكه حركت را فرض كرده باشيم بدون اينكه اتصالى در كار باشد.

۲. حركت هم ماهيتش كم متصل است.

۳. اما عليت، همان عليت ذهنى است چون در خارج يک چيزند.



فصل ۴۰

فی الأُمور التی فی الزمان

ذکر فی الشفاء و غیره: إنّ الشیء إنما یکون فی الزمان إذا کان له متقدم و متأخر، و هما لایوجدان أولاً و بالذات إلّا للحرکة و لذی الحرکة ثانیاً و بالعرض. و أیضاً فیه قد یقال لأنواع الشیء و أجزائه إنّها فیه و الآن فی الزمان کالوحدة فی العدد و المتقدم و المتأخر کالزوج و الفرد فیه، و الساعات و الأیام کالاثنین و الثلاثة فیه، و الحرکة فی الزمان کالمقولات العشر فی العشریة، و المتحرک فی الزمان کموضوع المقولات العشر فی العشریة. و أمّا السکون فهو أمر عدمی لایتقدّر بالزمان لذاته ولکن لأجل أنّ الحرکتین یکتنفنانه یحصل له ضرب من التقدم و التأخر فلاجرم یتوهم وقوعه فی الزمان.

أقول: ما من جوهر إلّا و له أو فیه ضرب من التغیر کیف و قد ثبت تجدّد الطبیعة فالساکن من جهة متحرک من جهة أُخری، و بتلک الجهة یقع فی الزمان لذاته ثم أنّ الزمان یتعلّق عندنا بتجدد الطبیعة القصوی ثمّ بالحرکة المستدیرة التی هی أقدم الحرکات فی سائر المقولات سیّما ما للجرم الأقصی و یتقدر به سائر الحرکات الأینیة و الوضعیة و بواسطتها یتقدر التی فی الکیف و الکم، و أمّا تجدد غیرها من المقولات کالاضافة و الملک و ما یجری مجراهما حتی الأعدام و الإمکانات فهی حرکة بالعرض لا بالذات و فیها تقدم و تأخر فی الزمان بالعرض. و أمّا الموجودات التی لیست بحرکة و

لا فی حرکة فهی لایکون فی الزمان بل اعتبر ثباته مع المتغیرات فتلک المعیة یسمی بالدهر، و کذا معیة المتغیرات مع المتغیرات لامن حیث تغیرها بل من حیث ثباتها إذ ما من شیء إلّا و له نحو من الثبات و إن کان ثباته ثبات التغیر، فتلک المعیة أیضاً دهریّة. و إن اعتبرت الأُمور الثابتة مع الأمور الثابتة فتلک المعیة هی السرمد و لیست بإزاء هذه المعیة و لا التی قبلها تقدم و تأخر و لا استحالة فی ذلک فإن شیئاً منها لیس مضایفاً للمعیة حتّی تستلزمها.



فهرست آیات قرآن کریم

متن آیه	نام سوره	شمارهٔ آیه	صفحه
بسم الله الرحمن...	فاتحه	۱	۱۹، ۳۲، ۴۶، ۵۹، ۷۰، ۸۴، ۹۰، ۹۸، ۱۰۱، ۱۱۲، ۱۲۳، ۱۳۱، ۱۳۷، ۱۴۴، ۱۵۵، ۱۶۸، ۱۷۹، ۱۸۷، ۱۹۷، ۲۰۵، ۲۱۶، ۲۲۵، ۲۲۹، ۲۴۰، ۲۴۹
و لله... اینما تولّوا فثمّ وجه...	بقره	۱۱۵	۲۷۱
قل اللّهم مالک الملک...	آل‌عمران	۲۶	۲۹۹
و... ان تعدّوا نعمة الله...	ابراهیم	۳۴	۱۰۷، ۲۸۷
قال... انا آتیک به قبل...	نمل	۴۰	۱۵۷
ما... کان الله بکل شیء...	احزاب	۴۰	۲۹۹
یوم... لمن الملک الیوم...	غافر	۱۶	۲۹۹
الا... بکل شیء محیط.	فصلت	۵۴	۱۲۷
لقد... فکشفنا عنک غطاءک...	ق	۲۲	۳۰۰
افرأیتم ما تحرثون. ءأنتم...	واقعه	۶۳ـ۶۴	۴۱
هو... و هو معکم اینما کنتم...	حدید	۴	۱۱۴، ۲۷۱
هو الله الّذی لا اله...	حشر	۲۳	۲۹۹

□

فهرست احادیث

متن حدیث	گوینده	صفحه
لو دلیتم الی الارض السابعة...	—	۲۷۲
سبق الاوقات کونه...	امام علی علیه السلام	۲۸۲، ۲۸۳، ۲۹۵
یا دهر یا دیهور یا دیهار...	دعا	۲۸۵
لا تسبّوا الدهر فان الدهر...	—	۲۸۵
داخل فی الاشیاء لا...	امام علی علیه السلام	۲۸۸

□

فهرست اشعار عربی

مصرع اول اشعار	تعداد ابیات	نام سراینده	صفحه
فجوهر مع عرض کیف اجتمع	۱	حاج ملاهادی سبزواری	۵۶

□

فهرست اشعار فارسی

مصرع اول اشعار	تعداد ابیات	نام سراینده	صفحه
بس که هست از همه سو و از همه رو راه به تو	۱	—	۲۷۱
پای استدلالیان چوبین بود	—	مولوی	۲۳۷
در شناسای او به وقت دلیل	۲	شیخ بهایی	۱۴۵
ماجرای من و معشوق ندارد آخر	۱	حافظ	۱۵۰

□

فهرست اسامی اشخاص

ابن الوحشیه: ۲۳۸
ابن سینا (ابوعلی حسین بن عبدالله معروف به شیخ): ۲۰، ۲۲، ۲۳، ۲۵، ۲۶، ۳۱، ۳۲، ۳۹، ۴۱، ۴۳، ۴۶ـ۴۸، ۵۴، ۶۴ـ۶۶، ۷۶، ۱۴۹، ۱۵۹، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۷، ۱۷۰ـ۱۸۰، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۵ـ۱۹۵، ۲۰۱، ۲۱۶ـ۲۱۸، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۵۲ـ۲۵۴، ۲۷۷، ۲۸۰، ۲۸۱، ۳۰۸، ۳۱۰، ۳۱۹، ۳۲۰
ارسطاطالیس: ۲۸۱
ارسطو: ۶۵، ۶۶، ۱۰۳، ۱۴۹، ۲۱۳، ۲۲۲، ۲۳۶، ۲۳۷، ۳۱۹
افلاطون: ۲۳۸، ۲۷۹ـ۲۸۱، ۲۸۴، ۲۸۵
بازرگان (مهدی): ۱۵۱
بغدادی (ابوالبرکات): ۲۸۰
بیرونی (ابوریحان محمد بن احمد): ۱۴۹
تقی‌زاده (سید حسن): ۲۳۸
جامی (نورالدین عبدالرحمان بن احمد): ۱۳۳
جلوه (میرزا ابوالحسن): ۲۲
جوزجانی (ابوعبید): ۱۴۹
حافظ (خواجه شمس‌الدین محمد): ۱۰۳، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۳۳، ۱۵۰
ذیمقراطیس (دموکریت): ۱۵۸، ۱۶۰
راسل (برتراند): ۱۵۰، ۲۳۸
سبزواری (حاج ملاهادی): ۲۲، ۲۹، ۳۰، ۳۳ـ۳۵، ۳۸، ۴۰، ۴۲ـ۴۴، ۵۳، ۵۶، ۵۷، ۶۱، ۷۲، ۷۷، ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۳۰ـ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۱، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۶۴، ۱۷۰، ۱۸۳، ۱۹۳، ۲۰۱، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۵۴، ۲۶۰، ۲۶۲، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۷۴، ۲۷۷، ۲۸۰، ۲۸۵، ۲۹۰، ۲۹۲، ۲۹۵، ۲۹۹، ۳۰۱، ۳۰۷، ۳۱۱، ۳۱۷، ۳۲۴
سعدی شیرازی (مشرف‌الدین مصلح بن عبدالله): ۱۰۳، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۳۳، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۲۶
سهروردی (شهاب‌الدین یحیی بن حبش، شیخ اشراق): ۵۱، ۱۵۲، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۹۴، ۳۰۳
شهرستانی (ابوالفتح محمد بن ابوالقاسم عبدالکریم): ۲۳۸
شیخ بهایی (بهاءالدین محمد بن حسین عاملی): ۱۴۵
شیطان: ۸۷، ۹۳
صدرالدین دشتکی (محمد بن ابراهیم حسینی، سید صدر): ۶۵
صدرالدین شیرازی (محمد بن ابراهیم قوامی معروف به مرحوم آخوند و ملاصدرا): در بسیاری از صفحات.
طباطبایی (علامه سید محمدحسین): ۲۲، ۲۹، ۳۰، ۳۳، ۳۴، ۴۰، ۴۲ـ۴۴، ۵۴، ۶۲، ۷۱، ۷۳ـ۷۵، ۷۷، ۷۸، ۸۰ـ۸۳، ۹۴، ۹۷، ۱۹۳، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۳۲، ۲۵۲، ۲۷۴، ۳۱۸
طوسی (خواجه نصیرالدین محمد بن حسن): ۱۱۳، ۱۳۶
علی بن ابیطالب، امیرالمؤمنین علیه السلام: ۲۸۲، ۲۸۸
غزالی طوسی (ابوحامد محمد بن محمد): ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۴۳، ۲۸۷
غنی (قاسم): ۲۳۶
فخر رازی (ابوعبدالله محمد بن عمر): ۱۱۴، ۱۳۶، ۱۶۷، ۱۷۲، ۱۷۴، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۰، ۱۸۸، ۱۹۳، ۱۹۵، ۱۹۸، ۲۰۷، ۲۱۶ـ۲۱۸، ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۷۹ـ۲۸۳، ۳۱۰، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۷
کربن (هانری): ۲۳۸
میبدی (ابوالفضل رشیدالدین): ۷۳
میرداماد (میرمحمدباقر بن محمد استرآبادی): ۱۲۸، ۱۹۲، ۱۹۸، ۲۰۷، ۲۷۰
هگل (جرج ویلهلم فردریک): ۱۳۰، ۲۰۷
یحیی نحوی: ۱۴۹ـ۱۵۲، ۳۰۳

□

فهرست اسامی کتب و مقالات

اربعین: ۱۴۵

اسفار اربعه: در بسیاری از صفحات.

المباحث المشرقیه: ۲۹۹، ۲۳۰، ۲۸۱، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۵، ۳۲۷

المعتبر: ۲۸۰

اسلام و مسأله‌ای از حیات (مقاله): ۱۴۱

اشارات و تنبیهات: ۱۶۳، ۳۰۸

اصول فلسفه و روش رئالیسم: ۲۷۷

بیست گفتار: ۱۴۱

تعلیقهٔ حکمة الاشراق: ۷۳

تعلیقهٔ شفا: ۷۳

تهافت الفلاسفه: ۱۰۸

جهان‌بینی علمی: ۱۵۰

حکمة المشرقیین: ۲۳۶

رسالهٔ میرزای جلوه دربارهٔ حرکت جوهری: ۲۲

شرح عیون الحکمه: ۲۸۱

شرح منظومه: ۵۶

شرح هدایه: ۴۷

شرح هدایه (میبدی): ۷۳

شفا: ۲۰، ۱۶۳، ۱۷۰، ۱۸۰، ۲۰۱، ۲۱۶، ۲۳۶، ۲۷۷، ۳۰۸، ۳۱۱، ۳۲۷، ۳۲۸

شمسیه: ۲۵۱

عدل الهی: ۹۴

قرآن کریم: ۱۴۱، ۲۸۲، ۲۹۹

کلیات علوم اسلامی: ۲۳۷

ملخص: ۱۶۷، ۲۱۷، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۹

ملل و نحل: ۲۳۸

منطق المشرقیین: ۲۳۶

منطق شفا: ۲۳۶

منظومه: ۱۲۸، ۱۹۳، ۲۲۲

نقد المحصّل: ۱۳۶

نهج‌البلاغه: ۲۸۲، ۲۸۸

□